Mayka Lahoz

LA TRAMA DE LA MEMORIA

Una filosofía del recuerdo y del olvido

TUSQUETS EDITORES

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Prólogo. Esa cosa inextricable y caótica llamada memoria
1. La memoria pasada
2. La memoria futura
3. La memoria silenciada
4. Memoria y experiencia
5. Memoria y dolor
6. La trama de la memoria
7. La dimensión ética de la memoria
Epílogo. El inagotable palimpsesto de la memoria
Agradecimientos
Notas
Créditos

Sinopsis

En este iluminador ensayo, Mayka Lahoz nos invita a considerar la memoria como una estructura fundamental de la existencia humana, como un espacio de palabras que nos interpelan, que hacen hablar y que por eso mismo son capaces de conferir nuevos sentidos a las múltiples maneras de estar en el mundo. Somos seres narrativos y ello significa que solo nos comprendemos a nosotros mismos, y lo que somos, a través de los relatos y ficciones que nos narramos continuamente. Por eso, el lenguaje adquiere un papel tan esencial en la construcción de nuestra identidad, de ese entramado de vivencias, afectos, convicciones y deseos que conforman nuestra biografía.

LA TRAMA DE LA MEMORIA

Una filosofía del recuerdo y del olvido

Mayka Lahoz

TUSQUETS EDITORES

A aquellos que olvidan
para poder recordar mejor

Prólogo
Esa cosa inextricable y caótica llamada memoria

Soy distraído; no tengo memoria más que en el corazón.

MONTESQUIEU

Los antiguos egipcios, cuando procedían a embalsamar un cadáver, dejaban dentro el corazón, porque creían que tanto la memoria como la mente y los pensamientos se hallaban justamente en ese órgano. El cerebro, en cambio, lo desechaban sin problema, ya que consideraban que no ejercía ninguna función relevante y, por lo tanto, no era un órgano que el difunto pudiera necesitar en su viaje hacia el más allá. No se equivocaban: recordamos con el corazón, no con el cerebro. La memoria se articula en y desde la *vivencia*, en y desde la perturbación y la incertidumbre, dado que solo a partir de ellas es posible alcanzar un conocimiento —del mundo, de uno mismo y de los otros— que trascienda el tiempo y el espacio. La memoria relaciona intrínsecamente la vida, el dolor, el silencio y la palabra, de ahí que permita la deconstrucción y la reconstrucción no solo del sujeto, de la identidad, del sí mismo, sino también del mundo, del otro, de la alteridad.

En una época como la nuestra, que es la época de la ciencia y de la tecnología, hay una acusada precarización de la memoria, una precarización demasiado importante para pasarla por alto. La misma exigencia de sistematización y de inmediatez promovida por el imparable progreso del conocimiento científico y tecnológico hace de la memoria algo

absolutamente intencionado. Y la intencionalidad destruye una cualidad esencial del ser humano: la espontaneidad. Todo, también la memoria, se fabrica hoy en día sobre una base puramente mercantil, comercial. Las leyes del mercado generan por sí solas la manipulación total de signos y de símbolos, y todo degenera, por imperativos del sistema, en adoctrinamiento. [1] No se da, en consecuencia, la posibilidad de experimentar el tiempo y el espacio. No hay lugar para la vivencia, para la experiencia inmediata de la existencia propia, de su realidad concreta, que nunca se da al margen del *pathos* y que, además, es el alimento del que se nutre la memoria. [2]

Nuestra memoria es un complejo y caótico entramado de significaciones polisémicas profundamente marcado con la huella de nuestra connatural historicidad, que nos obliga a reajustar una y otra vez, tanto individual como colectivamente, nuestras coordenadas espaciotemporales en función de nuestras experiencias presentes, pasadas y futuras. El tiempo y el espacio, o, mejor dicho, los tiempos y los espacios, son siempre movedizos, inestables, por eso necesitan de la memoria, ya que solo desde ella, con ella, podemos ir construyendo nuevos puntos de referencia que nos ayuden de algún modo a sobrellevar las ineludibles contingencias de la vida.

La memoria no es un simple proceso mental. Más que una mera facultad psíquica que nos permite retener y recordar el pasado, la memoria es un poso, una especie de sustrato, de carácter fundamentalmente sensorial, que tutela de manera velada, sin que lo notemos y con mayor o menor acierto, esa incesante reconfiguración espaciotemporal a la que nos vemos abocados. En ese sustrato yacen para siempre sepultados los tiempos y los lugares primigenios, que no son otros que los tiempos y los lugares de la infancia, unos tiempos y unos lugares que, a modo de tótem, se erigen en emblema de nuestra frágil identidad. Si estamos dotados de memoria es porque, ya desde el nacimiento, nos vemos obligados a buscar contenidos

espaciotemporales con los que llenar nuestra oquedad existencial, nuestro vacío identitario.

Como seres contingentes e históricos que somos, todos experimentamos durante nuestras biografías una forma u otra de exilio, ya sea en sentido literal o figurado. El primer exilio que vivimos es aquel que tiene que ver con la pérdida de la seguridad de la infancia y la ineludible entrada en la edad adulta. El paraíso de la infancia, ese que todos, siendo niños, hemos construido y reconstruido y en el que nos hemos proyectado como futuros hombres y mujeres, desaparece de pronto y nos exilia de nosotros mismos. Ese desgarramiento inicial, o primer exilio, se acompañará necesariamente de otros: los lugares mágicos y sagrados de la infancia se verán erosionados por el paso del tiempo; habrá momentos que ya no volverán y que, por eso mismo, solo podrán ser revividos mediante el voluntarioso ejercicio de una memoria nostálgica; dejaremos de ver, sin saber muy bien por qué, a nuestros antiguos compañeros de juegos, con quienes lo compartíamos todo; perderemos, en un momento u otro de nuestra vida, a nuestros abuelos, figuras irreemplazables de una infancia segura y dichosa, así como a otros familiares o, en el peor de los casos, a nuestros propios padres...

Esas pérdidas irreparables, esos diferentes exilios, hacen de la memoria algo por esencia dinámico y flexible, algo que por fuerza debe reinventarse, en un proceso de acomodación constante a las nuevas realidades que impone la vida. Por eso generamos continuamente nuevos recuerdos, o bien intentamos revivir los antiguos de un modo renovado, para poder hacer frente de alguna manera a los diversos exilios que conlleva cualquier recorrido existencial. No podemos vivir sin memoria, al margen de ella. La memoria es para nosotros un recurso inapelable y obligado, porque solo ella puede ayudarnos de alguna forma a acogernos y a reconocernos a nosotros mismos en el interior de una trama espaciotemporal —la trama de la memoria— que, precisamente, nunca nos permitirá acogernos y reconocernos del todo y de un modo definitivo.

Hacer memoria significa crear, inventar, recrear y reinventar. Pero sobre todo y ante todo significa ensalzar, exaltar, engrandecer. Porque las progresivas pérdidas y ausencias que quedarán inscritas en nuestra memoria perderán un día su entidad real, dejarán de ir asociadas a una imagen visual objetiva, y adquirirán una dimensión intemporal que reconfigurará y transfigurará nuestra indefinida dimensión existencial y simbólica. Una cosa está clara: los recuerdos personales son nuestro único equipaje, nuestra única pertenencia real, y son ellos los que nos van a permitir, para bien o para mal, ocupar un lugar en el mundo. Si somos seres históricos, es decir, sometidos a las dolorosas contingencias de una trama espaciotemporal, es justamente porque tenemos memoria. Todo parte de la memoria y todo, en definitiva, genera memoria. La memoria es una categoría primordial en la vida del ser humano. No solo es el cimiento de cualquier aprendizaje o experiencia, en la medida en que es imposible aprender o experimentar algo sin confrontar lo que se da —presente— con lo que se ha dado —pasado— y con lo que podría darse —futuro—, sino que además es la única facultad psíquica por medio de la cual podemos forjarnos una mínima conciencia de nosotros mismos y una pequeñísima noción de identidad: lo que somos, quiénes somos, entronca con la memoria desde el mismo momento en que llegamos al mundo.

El pasado halla significación y sentido en la violencia de una memoria, la nuestra, que es tan espontánea e incontrolable como enigmática e inefable. Si no tuviéramos memoria, nuestra existencia quedaría reducida a una simple sucesión de momentos sin relieve ni matices que discurrirían sin cesar en un presente eterno, interminable. No habría, entonces, pasado. Pero asumir que somos históricos, es decir, que no podemos situarnos y actuar al margen de la historia, implica asumir también que todos tenemos un nombre y desempeñamos un papel que a menudo es trágico, con lo que la memoria se nos hace imprescindible porque esa misma historia, esa misma trama espaciotemporal, nos empuja sin descanso a preguntarnos quiénes y

qué somos exactamente, cuestión que promueve en el otro una escucha persistente y que nos conmina a nosotros a encarar la indescifrable nebulosa de nuestro propio pasado, a bregar con el hecho de que con respecto a nuestros anhelos, pasiones, desvelos, apegos y desengaños siempre habrá un halo de incomunicabilidad, de impenetrabilidad, de incomprensión radical. Nuestras señas más básicas de identidad —nombre y apellidos, edad, lugar de nacimiento, profesión, estado civil, por ejemplo— no son las más esenciales y por eso no requieren un gran esfuerzo de memoria. Tampoco revelan quiénes somos en realidad. Vivimos desdoblados en la historia, en un contexto de vidas múltiples y hasta cierto punto irreales, turbadoramente escindidos entre lo que pensamos y lo que hacemos, entre lo que creemos ser y lo que somos. [3] De ahí que sea muy difícil precisar dónde y cuándo acaba —o empieza— el personaje que fingimos ser frente a los avatares de la historia. [4]

La memoria es tránsito, porque ese es el sentido mismo de la vida. En el vaivén de la memoria, los recuerdos se entremezclan, se superponen unos sobre otros. Unos son nítidos, otros apenas afloran. Hay recuerdos dichosos de un pasado radiante, y también recuerdos dolientes de días aciagos. Todos ellos tejen y destejen el relato de nuestra biografía, que a su vez es tejido y destejido por un relato de mayor amplitud, el de la «memoria colectiva», el de los «marcos sociales» en los que se inserta nuestra memoria individual. [5] Es peliagudo establecer una diferenciación radical entre memoria individual y memoria colectiva. Lo más específicamente humano, sin duda, resulta de un proceso de fusión entre hombre y cultura. La transmisión de esta última, así como su ulterior recreación en cada individuo a través de objetos culturales como pueden ser el lenguaje, las instituciones o el arte, que cambian con el tiempo, es lo que permite hablar, frente al concepto de memoria puramente individual, de una memoria

colectiva de la humanidad. Es factible, por lo tanto, deducir que una memoria individual no puede de ninguna manera pertenecer, en todos sus aspectos, tan solo al individuo en cuestión, porque lo cierto es que otras muchas memorias sociales vienen a conformarla y a confirmarla, ya sean memorias referidas a la familia, a los paisajes, al grupo profesional, a la religión, a la clase o a otras agrupaciones de carácter social. [6] Dicho de otro modo: la reconstrucción de nuestra memoria depende de los demás. Es imposible que pensemos nada, ni siquiera a nosotros mismos, si no es a través de los otros y para los otros, puesto que, como seres humanos, nos caracterizamos ante todo por nuestro nivel de integración en el entramado que configuran las relaciones sociales. [7]

Dado que nunca estamos realmente solos, no podemos recordar sin puntos de referencia sólidos, sin marcos sociales reales: según Halbwachs, nuestros recuerdos son colectivos, porque son los otros los que nos los recuerdan, aunque se trate de hechos y de objetos que nos incumben solo a nosotros. Ni siquiera cuando emprendemos un paseo en solitario podemos decir que estemos solos o que reflexionemos solos, pues de manera automática acabamos posicionándonos mentalmente, querámoslo o no, en algún grupo. Solo recordamos si nos colocamos en el punto de vista de uno o de diversos grupos, para volver luego a resituarnos en una o en diversas corrientes de pensamiento colectivo. Por eso, afirma Halbwachs, cuando durante algún tiempo estamos solos, lo estamos únicamente en apariencia, porque incluso en ese momento de soledad es nuestra naturaleza de seres sociales lo que explica tanto nuestros pensamientos como nuestros actos, y también porque nunca hemos dejado de estar inmersos en alguna sociedad, de la que no somos más que un débil eco. Halbwachs reconoce que no todos nuestros recuerdos se explican por la sola intervención de la memoria colectiva, ya que, aunque sea en muy raras ocasiones, a veces nuestros recuerdos sí reaparecen sin que los relacionemos con ningún grupo, es decir, situándose bajo un punto de vista estrictamente personal. No obstante,

para el sociólogo francés es evidente que hasta nuestros recuerdos más personales son siempre originados por los cambios que tienen lugar en las relaciones que mantenemos con los diferentes medios colectivos, o sea, por las transformaciones de tales medios, considerado cada uno de ellos globalmente y por separado. La memoria colectiva se apoya en un conjunto de hombres, del cual extrae su duración y su fuerza, pero son los individuos, como miembros de un grupo social, los que la perpetúan y transmiten. [8]

En realidad, la memoria colectiva es el resultado de diversas memorias colectivas, y la memoria individual actúa simplemente como el lugar de paso, o de encuentro, de estas. En un sentido general, la memoria depende del lenguaje, y este es inconcebible al margen de una sociedad. Por eso el lenguaje aumenta aún más si cabe el carácter social de nuestros recuerdos, en la medida en que se erige en el elemento más estable y fundamental de nuestra memoria colectiva, cuyos marcos sociales son, precisamente, el espacio y el tiempo, que no son simples conceptos ni tampoco formalizaciones de *duraciones* de carácter individual: espacio y tiempo son construcciones sociales, como ya supuso acertadamente Émile Durkheim, y aparecen fusionados en unidades espaciotemporales de tipo experiencial que unifican y dan ritmo a la vida social. Así pues, recordamos a través de los marcos sociales de la memoria, pero, en cualquier caso, el motivo de que los recuerdos reaparezcan no reside en los acontecimientos del pasado, sino más bien en la relación que estos mantienen con las percepciones e ideas del presente. [9]

¿Es cierto, como postuló Halbwachs, que la memoria individual, si la hubiera, quedaría totalmente diluida en la memoria colectiva? Creo que no debería llevarse a cabo una separación tajante entre ambas memorias. A lo largo de nuestra vida, memoria individual y memoria colectiva se interrelacionan de un modo muy fluido e intenso. Sin memoria individual no tendríamos «yo», no podríamos mostrarnos nunca en primera persona. Y

la primera persona requiere hacer «inventario» de aquellos hechos más directamente relacionados con nuestra vida íntima, en la que por supuesto hay lagunas, olvidos, indispensables, por otra parte, para poder inventarnos un futuro. La memoria individual, aunque sea de manera velada e inconsciente, nos ayuda a sondear el sentido de nuestra existencia, organizándola mediante una selección de vivencias y a partir de diferentes espacios y tiempos. Nuestra vida es ante todo una sucesión de memorias noveladas que parten de un juego malabarista muy particular. En ellas se superponen constantemente nuestra visión personal, individual, y esa otra, colectiva, que compartimos con un determinado grupo social. Por eso puede decirse que las nuestras son unas memorias dobles, lo que plantea una cuestión apremiante que hasta ahora solo he tratado de soslayo: ¿hasta qué punto una memoria se ve dibujada o desdibujada por la otra? ¿Al hablar de *memoria* lo hacemos en términos «individuales» o «colectivos», es decir, consideramos que la memoria tan solo afecta a un «yo», a un «tú», a un «él», o creemos, por el contrario, que implica fundamentalmente a un «nosotros», a un «vosotros», a un «ellos»? La reflexión emprendida por Paul Ricoeur a partir del pensamiento de Maurice Halbwachs puede resultar útil para abordar semejante problemática. [10]

Es partiendo de un sutil análisis de nuestra experiencia individual en cuanto que miembros de un grupo, y a partir de lo que los demás nos han enseñado, como la memoria individual adquiere conciencia de sí misma. La memoria colectiva es introducida por Ricoeur mediante un argumento negativo: nuestra propia memoria se extingue, por falta de apoyos exteriores, en el momento en que dejamos de formar parte de un grupo en cuya memoria se conservaba un recuerdo determinado. Es lo que ocurre con la memoria de aquellos que se han visto impelidos al exilio, debido a la ausencia de la realidad común que han tenido que dejar atrás y que no es otra que el país natal. Ricoeur ofrece asimismo un argumento positivo: si recordamos es gracias a los otros, al hecho de pertenecer a uno o a más

grupos y de resituarnos en una o en varias corrientes de pensamiento, como sostuviera el mismo Halbwachs. Así pues, para Ricoeur los recuerdos son individuales, personales, pero para manifestarse necesitan de la colectividad (Bou, ibíd.). Quien recuerda hace algo, puesto que expresa aquello que ha visto, aquello que ha hecho —o le han hecho—, aquello que ha adquirido. De ahí que hacer memoria, *rememorar,* se incluya en una red de exploración práctica del mundo, en un tejido de iniciativa corpórea y mental que hace del sujeto un sujeto activo. [11]

Comparto la opinión de Ricoeur: memoria individual y memoria colectiva se constituyen simultánea, mutua y convergentemente. No obstante, me aventuro a ir un poco más allá y a afirmar que la memoria es colectiva, mientras que el recuerdo es personal. La memoria es colectiva en la medida en que compartimos tiempos y espacios con los otros, tiempos y espacios —habitados o deshabitados— que legitiman, por medio de los relatos colectivos, o sea, por medio de la ritualización de «recuerdos compartidos», nuestra identidad étnica, cultural o religiosa. Y el recuerdo es personal en la medida en que remite a las experiencias particulares que cada uno de nosotros hemos vivido en el interior de esa espaciotemporalidad compartida, experiencias que forjan y legitiman nuestra identidad propia y singular. Porque no todos compartimos los mismos recuerdos, no todos recordamos lo mismo, ya que unos y otros no vamos a vivir necesariamente los mismos acontecimientos, y, aunque así fuera, sin duda no los viviríamos —y en consecuencia no los recordaríamos— de la misma manera o con la misma intensidad. Muchos de nosotros, por ejemplo, tenemos memoria colectiva de Auschwitz, pero en modo alguno podemos decir que tengamos un recuerdo personal de ese campo de exterminio nazi. Creo que ahí podría estar la clave que permitiría, quizá, resolver el dilema, el aparente antagonismo, entre memoria individual y memoria colectiva. Un sujeto no puede darse al margen de la colectividad, del mismo modo que la

colectividad no puede hacer suyos, en el sentido de conservar, organizar y rememorar, los recuerdos propios e íntimos de los sujetos que la integran. [12]

Es en esa confluencia entre memoria individual y memoria colectiva donde se situaría el término *vivencia:* mediante el recuerdo, lo vivido en persona —en un contexto, por supuesto, colectivo— se reactualiza una y otra vez en el presente, a modo de intento de validación de la propia existencia. De esa forma, la vivencia deviene recuerdo de lo directamente vivido, mientras que la memoria colectiva deviene adquisición y creación artificiales. En ambos casos, el papel de los otros es incuestionable. Partiendo de la base de que son las secuencias del pasado las que forman y conforman nuestra identidad —que es una identidad narrativa— y las que nos dicen qué somos y quiénes somos, la relectura, la reinterpretación y la reescritura del pasado —y de lo que *nos* ha pasado— se presentan como procesos en constante reelaboración. Y ello es así porque los recuerdos personales pueden equipararse al género de ficción, en la medida en que resulta imposible recordar los acontecimientos de toda una vida con absoluta precisión y exactitud, sin ningún margen de error, motivo por el cual nos vemos obligados a rellenar los vacíos espaciotemporales con ficciones diversas. La memoria está formada por un raudal de recuerdos muy heterogéneo, tan heterogéneo que hace de estos una realidad dudosa. Por eso no se puede considerar el presente como un periodo o una época, ni tan siquiera como una etapa, sino más bien como un limen, movedizo e inseguro, por cuyo intersticio siempre se puede colar el pasado, ya sea para, a la luz de los nuevos acontecimientos, truncarse, ya sea para hacerse inteligible y abrirse a la angustia del futuro. El ámbito específico de la memoria lo constituye la interacción dialéctica entre pasado y presente. Únicamente reflexionando sobre esas ineludibles interrelaciones es posible observar cómo el presente condiciona la percepción que tenemos de nuestro pasado y cómo, a su vez, se ve influido por este. [13]

En esencia, una *vida verídica* no es más que un nudo gordiano de historias, de apólogos propios y ajenos, sin los cuales se vendrían abajo nuestros sistemas referenciales. Nuestra vida es una reinterpretación constante de nosotros mismos y de nuestra realidad, por eso tenemos que intervenir en esos apólogos, bien para cimentarlos, bien para demolerlos. Y es ahí, en esa incesante labor de reinterpretación, de «reajuste» perpetuo en el plano de la historia y de la espaciotemporalidad, donde se hace palmaria nuestra alteridad radical, esa condición de ser otro subyacente al acto mismo de recordar. Porque, al hacer memoria, nos invade la sensación de que no es nuestro yo el que recuerda sino otro, un yo inédito y recóndito que pulveriza nuestra propia identidad porque no nos reconocemos en él, no encajamos en las escenas que evoca. Cuando nos recordamos a nosotros mismos en el pasado lo que hacemos, en definitiva, es revivir de manera fragmentaria la vida de otro, un otro cuyos actos y palabras tenemos que descifrar por medio de una rememoración constante. Lo único que nos permite recomponer —pero solo de forma parcial— nuestra identidad es la memoria, pero la memoria es caos, desorden vivo que no siempre va a consentir que reencontremos aquellos pensamientos, aquellos actos, aquellos recuerdos, en suma, que un día creímos haber archivado metódica y ordenadamente en ella, ya que nuestra memoria —también la colectiva— retiene lo que quiere y, además, es espontánea y, por eso mismo, involuntaria. [14] Si nuestra memoria estuviera sometida a nuestra voluntad, es decir, a nuestra razón, podríamos interrumpirla o censurarla cuando quisiéramos, algo que sin duda podemos hacer muy fácilmente cuando se trata de procesos mecánicos de memorización precisa. Pero resulta que recordar y memorizar son cosas del todo antagónicas, excluyentes. No memorizamos —no podemos— nuestra vida, sino que la recordamos, la revivimos, de ahí que, contemplándola como un epítome inacabado, la

memoria supere cualquier tentativa de finalización. La memorización es estática, mientras que la rememoración es dinámica, interminable.

El trabajo de la memoria da inicio a un viaje retrospectivo e introspectivo no planificado en el que se perfila la búsqueda incesante de nosotros mismos *en* y *a través* de una trama espaciotemporal. Una búsqueda escabrosa y siempre fallida, porque lo único que nos va a proporcionar ese inagotable acto de rememoración son instantes fugaces de nuestra vida, tropos indescifrables de nuestra identidad. La historia de nuestra vida es un relato ficcional que escribimos en el presente y cuya trama argumental es nuestro propio pasado. Pero este solo existe como fragmentos de una memoria desperdigada por el tiempo, como recuerdos vagos de acontecimientos y de sentimientos que reclaman ser recreados en un contexto ulterior. Ante la imposibilidad de restituir en toda su objetividad el hecho o la vivencia originales, lo único que podemos hacer es reinventar el pasado en el presente. [15] Y esa reinvención requiere actuar a contrapelo en nuestra conciencia del tiempo presente para reconocer en él esa realidad circundante y borrosa —pasado y futuro— en la que no deja de insinuarse nuestro auténtico yo, un yo que, a modo de ingrávida presencia-ausencia, se muestra y se oculta y nos insta a despojarnos de nuestras capas más superficiales para llegar a lo más íntimo e imaginario de nuestra identidad.

1
La memoria pasada: identidad, vida e historia

> Somos nuestra memoria, somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos.
>
> JORGE LUIS BORGES

Somos perpetuos solicitantes de amparo, eternos demandantes de memoria. La imparable obra del tiempo nos condena de por vida a afrontar nuestro pasado, tanto individual como colectivo. Y esa ingrata tarea implica romper el dique de nuestra memoria y dejarnos arrastrar por ella hasta encumbrar las zonas más montuosas de nuestro ser, esas zonas que, paradójicamente, de manera voluntaria o involuntaria, deseamos proteger y camuflar a toda costa. Al romper ese dique, nuestros recuerdos se desbordan, se dispersan de un modo vertiginoso. Debemos entonces iniciar una serie de maniobras regresivas que nos permitan, aunque tan solo sea parcial y provisionalmente, inferir lo esencial de nosotros mismos, aquello que permanece oculto a nuestra propia mirada y a la de los demás. Comienza así el sinuoso y fragmentario camino de la rememoración, que nos sitúa frente a nosotros mismos en un intento por despojarnos de la protección que nos proporcionan nuestras múltiples máscaras.

La rememoración constituye uno de los tres puntales de la memoria. Los otros dos son la anticipación y el olvido, de los que hablaré, respectivamente, en los capítulos 2 y 3. El acto de rememorar hace que nuestra biografía se convierta en un ventanal abierto de par en par a la historia y que, al asomarnos a él, podamos conjeturar sobre nuestros aciertos o errores del pasado. En sí misma, la rememoración, como cualquier texto de la vida, no tiene término: cuanto más intentamos recordar algo, más lo adornamos, más lo ensanchamos, más lo transfiguramos. Estar en el mundo, reconocernos en el interior de una trama espaciotemporal,

lleva asociada una inevitable, persistente e inacabable labor de *anamnesis* [1] que muchas veces se ve dificultada por el arrollador ímpetu de una memoria repentinamente desatada de la que emergen, sin orden ni concierto, recuerdos ramificados de aquello que fuimos y de aquello que pudimos ser. Porque cualquier cosa, un rumor, un incidente en apariencia irrelevante, una mirada, un gesto, una palabra, una imagen, una canción o una simple caricia pueden de pronto hundirnos en la vorágine de un pasado, el nuestro, que ya no percibimos como algo propio sino como algo que pertenece a otro, a un otro paralelo y superpuesto a nuestro yo.

Rememorar supone actualizar una y otra vez nuestros recuerdos, ponerlos en acto, pero sin dominar en absoluto el proceso, ya que no tenemos ningún control sobre él: hay recuerdos censurados que no deseamos recuperar pero que irrumpen de improviso en nuestra conciencia; recuerdos que sobrenadan en la superficie de nuestra memoria y que, al pretender aprehenderlos, se nos escabullen como agua entre los dedos; recuerdos que aparecen en toda su plenitud, como un destello fugaz, y de repente desaparecen; recuerdos que han perdido su contenido original porque han sido infinitamente retroalimentados por otros recuerdos que ni siquiera sabíamos que habíamos inscrito en nuestra memoria; y recuerdos que, por más que estemos seguros de haberlos preservado de modo fehaciente, no logramos rescatar de ninguna manera. Rememorar supone adentrarnos en un laberinto —el de nuestra memoria, el de nuestra identidad, el de nuestra vida, el de nuestra historia— lleno de meandros y de encrucijadas. El recuerdo es errático e impredecible, proliferante, sin solución de continuidad.

Para afrontar nuestro incierto futuro, primero debemos recomponer y restaurar nuestro pasado. Y es entonces cuando nos vemos en la necesidad de recurrir a algún artificio performativo con el que releer y reinterpretar todas esas inefables presencias y ausencias que pueblan nuestra memoria y que, precisamente por ser releídas y reinterpretadas a la luz de una nueva

realidad, borran la fina línea que separa la verdad de la falsedad. El pasado, su armazón, solo podemos recomponerlo y restaurarlo en y desde su misma irrealidad, lo cual conlleva una inevitable y simultánea modulación espaciotemporal e identitaria. Ya no se trata de deducir quiénes somos, sino de intentar descubrir quiénes éramos entonces, quiénes éramos en ese pasado remoto cuyos espejos rotos nos devuelven, a fogonazos, múltiples y multívocos reflejos de nosotros mismos que nos obligan no solo a suspender temporalmente el posible relato de nuestro pasado, sino también a dotarlo de una potente artificiosidad, pues solo ella nos permite escrutar lo más insondable y umbrío de nuestra memoria, ahondar en todo lo que nuestros recuerdos ocultan: una infancia marchita, ilusiones baldías, decepciones acerbas, paisajes difuminados por el paso del tiempo, amores trasnochados, mitos desvanecidos, espectros, mentiras, espantos, asombros y quimeras...

Aunque, en sí mismo, el acto de recordar no tiene fin, la memoria, como todo lo que tiene que ver con el ser humano, es finita, está circunscrita a ciertos límites. En primer lugar porque no puede almacenarlo y registrarlo todo. Si así fuera, se sobrecargaría, rebosaría, excedería sus propias fronteras y anegaría nuestra existencia, que se convertiría entonces en un auténtico delirio. Y, en segundo lugar, porque tiene áreas recónditas y veladas, recovecos o escondrijos inescrutables a los que, por más que nos esforcemos, jamás podremos acceder. Si pudiéramos recordarlo absolutamente todo, no podríamos sobrevivir a nuestra propia memoria y entraríamos en barrena, en una especie de esquizofrenia existencial. Por eso el olvido, como muy pronto veremos, es imprescindible para nosotros. Y también por eso no tenemos más remedio que abandonarnos a las fluctuaciones de una memoria que no solo es juguetona, díscola y provocadora, sino igualmente inicua, tramposa y embaucadora. La batalla contra los arcanos de nuestra memoria la hemos perdido mucho antes de empezarla. Así, lo único que podemos hacer es asumir que entre nuestra

memoria y nuestra identidad —pasada, presente y futura— hay un desajuste insoluble. Y asumir ese desajuste, innato a la condición humana, implica aceptar que nunca sabremos a ciencia cierta quiénes somos hoy ni, lo que es todavía peor, quiénes fuimos ayer y quiénes podríamos ser mañana. Se trata de una asunción necesaria pero también dolorosa, pues no hace más que acrecentar la trágica angustia de ver cómo los diversos personajes que hemos representado, representamos y representaremos, no solo ante los demás sino sobre todo ante nosotros mismos, se ven continua e irremediablemente sometidos a la acción de fuerzas opuestas que los atraen para sí: pasado y futuro, memoria y olvido, lenguaje y silencio, espejismo y realidad, aliento y desaliento, regocijo y pesar, vida y muerte...

Solo hay oportunidad de futuro allí donde hay memoria. Para poder llegar a ser es preciso haber sido. Para poder imaginar es necesario recordar. La acción rememorativa restaura una memoria de la que muchas veces ni siquiera somos conscientes y que, una vez restituida, no se deja tutelar ni tampoco controlar. Esa memoria alberga, en lo más profundo de sí misma, tanto el rudimento como el culmen de nuestro ser. Todo lo que hemos vivido y ansiado vivir, todo lo que hemos celebrado y lamentado, nuestra corporeidad más indigente, invade todos los rincones de nuestra memoria. Nuestros recuerdos son un desfiladero de espejos cuarteados que reflejan, intentando ensamblarlas, identidad, vida e historia. Al final de ese desfiladero encontramos, si es que alguna vez logramos recorrerlo entero, un misterio imposible de resolver, el misterio de un yo disuelto en múltiples capas invisibles. Cada una de esas capas es una máscara, un antifaz que encubre y desfigura nuestro auténtico rostro, aquello más íntimo, personal y expresivo de cada uno de nosotros.

Nuestra identidad, nuestra vida y nuestra historia basculan hacia la apariencia y la simulación, porque solo desde la verosimilitud y desde la

probabilidad podemos hilvanar un mínimo relato que conecte nuestro pasado con nuestro presente y con nuestro futuro. El vínculo que mantenemos con nuestros propios recuerdos y con el posible relato de nuestro pasado hace que nuestro yo se sitúe en unos espacios y en unos tiempos indefinibles, en una especie de limbo espaciotemporal en el que aquel que creímos o que pretendimos ser no es el mismo que suponemos o que buscamos. Y es entonces cuando la rememoración se nos hace imprescindible: dado que en nuestros recuerdos no somos más que espectros de nosotros mismos, tenemos que bucear sin descanso entre las anémonas de nuestra memoria para ventear las cenizas de nuestro yo y poder rastrear, aunque solo sea por medio de conjeturas o de indicios, cualquier vestigio que nos permita corroborar que ese yo ahora inexistente tuvo en el pasado una existencia real. Pero ¿cómo hacerlo? ¿Cómo lidiar con una memoria de la que muy probablemente no saldremos indemnes? En el fondo, la memoria es un abismo al que solo podemos mirar de reojo, ya que, como muy bien plasmó Nietzsche en el aforismo 146 de *Más allá del bien y del mal*, «cuando miras largo tiempo a un abismo, el abismo también mira dentro de ti».

Rememorar hace que nuestra autoconciencia se fracture y el tiempo y el espacio se rompan en mil pedazos. Nuestros recuerdos son pictogramas por siempre inscritos en nuestra carne, porque el único destino de la memoria es el cuerpo. Signo y símbolo a la vez, [2] nuestra vasta pero también limitada memoria nos exhorta a mirar incansablemente desde fuera y por encima de nosotros mismos para cubicar cada tramo de nuestro recorrido existencial, para erigirnos en los testigos privilegiados de todas esas vivencias que pudieron darse y no se dieron, de todos esos sueños que pudieron cumplirse y no se cumplieron, para buscar en nuestro pasado, en definitiva y como diría Walter Benjamin, todas las huellas de nuestro futuro truncado. Pero esa no es una tarea fácil, porque, al carecer nuestros recuerdos de realidad tangible, se confunden a menudo con percepciones e impresiones ilusorias y

se cierne sobre ellos la amenaza de la inverosimilitud y de la incredibilidad, que los pueden hacer trizas. Necesitamos, en consecuencia, de la memoria de los otros, de todos esos otros que en algún momento nos han acompañado y que por eso mismo pueden dar testimonio, junto a nosotros, de nuestras evocaciones, atestiguar su otrora evidente y ahora velado contenido. Nuestra memoria, por lo tanto, y con ella toda su letra muerta, no es nuestra en exclusiva, sino que también pertenece al otro, porque es una memoria esencialmente heterónoma, una memoria sustancialmente *allegada*. Aquellos que han compartido con nosotros momentos de nuestra vida han forjado a su vez recuerdos en los que los diferentes personajes que hemos interpretado o podido interpretar se deshacen o se rehacen, y esos recuerdos ayudan a apuntalar los nuestros y se convierten en una poderosa herramienta de deconstrucción y de reconstrucción de nuestra identidad.

Vivir implica desempeñar, con mayor o menor intención, un determinado papel ante cada eventualidad que se nos presenta. No se trata, en ningún caso, de un papel fijo o estable, ya que cambia en función de las circunstancias. La vida es una miscelánea, una inmensa obra de teatro, y nosotros somos sus principales histriones. Por eso tenemos que recordar en todo momento no ya quiénes somos, porque con frecuencia no lo sabemos, sino quiénes fingimos ser ante los demás y también ante nosotros mismos, es decir, traer a nuestra memoria, a cada paso que damos, qué yo mostramos y nos mostramos. La identidad tiene una estructura multivalente, y esa es la razón por la cual necesitamos disponer de buena retentiva. Tener un nombre, ser alguien, ya sea real o inventado, es hoy la mayor conquista de la memoria, un potente alegato contra la deshumanización que provoca la actual globalización tecnoeconómica. Las redes sociales son buen ejemplo de ello: aunque por lo general no se dé cuenta, el usuario sostiene una lucha titánica contra sí mismo y contra el mundo para resistir el embate de la uniformidad que esas redes le imponen, de ahí que continuamente se exhiba en ellas y pretenda ser *alguien* no solo ante la mirada del otro, sino sobre

todo ante la suya propia. Pero ese alguien, necesario para dar consistencia a una existencia dudosa, siempre será un alguien impostado, fingido, porque las mismas redes sociales son una máscara, un artificio que sotierra la diferencia y la individualidad y conforma una realidad figurada en la que prima lo instrumental, lo funcional, un «pensamiento único» que obedece a una lógica puramente mercantil y utilitaria. [3]

Los diferentes papeles que representamos, versátiles y dúctiles, nos permiten dar un sentido a nuestra vida, aunque solo pueda ser un sentido efímero y provisorio. Un rol ficticio facilita la abstracción deliberada de la propia memoria y posibilita que el yo encarnado en personaje se proyecte, franquee el espejo de la realidad, se enmascare tras otra vida posible. Los diversos personajes que interpretamos a lo largo de nuestra vida son representaciones simbólicas de nuestro yo real, remedos de nuestra persona que nos suplen con mayor o menor eficacia a la hora de asumir ciertos riesgos. En ellos nos reconocemos y con ellos nos identificamos. Son ellos los que interceden en nuestras relaciones con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, y en ellos delegamos nuestras decisiones, sobre todo cuando estas pueden provocar o provocarnos algún daño. Pero hay que tener presente que esa intercesión solo puede consumarse cuando se da un intercambio efectivo de memorias: los recuerdos del cuerpo del yo han de poder migrar al cuerpo del personaje, y los del cuerpo del personaje han de poder migrar al cuerpo del yo. El resultado es una mezcolanza de recuerdos que consolida sin cesar la honda relación que persona y personaje van a mantener de por vida: al final, será el personaje quien escriba la vida de la persona, y será la persona quien avive o coarte la memoria del personaje. En cualquier caso, el desenlace es siempre amargo. Al rememorarnos a nosotros mismos, nos asalta otra memoria, la de esos personajes que hemos fingido y fingimos ser. En esa memoria se oculta nuestra esencia más auténtica, más verídica, que es, al mismo tiempo y paradójicamente, la que más nos aleja de nosotros mismos. Porque, al evocarnos en el pasado

interpretando un determinado papel, descubrimos, no sin dolor, que el relato de nuestra vida ya no lo protagoniza un «yo» sino un «él»: el personaje ha engullido para siempre a la persona.

Pero a la persona no solo la devora un «él». Desde el principio, la nuestra es una identidad multivalente, una identidad híbrida y heterogénea que se va a expandir, y también a extraviar de forma trágica, en el interior de una identidad colectiva, de un «nosotros» muchas veces asfixiante, manipulador y coercitivo. Ese «nosotros» denota que uno no está solo sino que es parte integrante de un grupo, de un clan, de una comunidad, es decir, que está sometido a un poder, a una memoria oficial y oficiosa, a una autoridad cuyo lenguaje aglutina básicamente tres niveles de expresión: el «yo», el «nosotros» y el «se». La primera persona del singular, que de ordinario expresa opiniones u orientaciones más o menos autónomas, a menudo debe abandonarse en beneficio de un segundo modo verbal, el de un plural mayestático, porque es la primera persona del plural la que identifica y diferencia a un determinado grupo en el espesor de la historia y le otorga la posibilidad de compartir y, por consiguiente, de marcar un territorio común: *nuestra* familia, *nuestra* pandilla, *nuestra* ciudad, *nuestro* país, *nuestra* cultura, *nuestras* ideas, *nuestros* sueños... Por último, el «se», el *man* heideggeriano, surge en las ocasiones más pomposas o enrevesadas, que son, por eso mismo, las más cuestionables: «se ha resuelto», «se ha considerado», «se va a practicar», «se va a proceder a»... El «se» es la altísima instancia que, desde el anonimato y la aparatosidad, maneja los hilos y maniobra en secreto para corregir de inmediato cualquier posible desviación por parte del «yo», ya sea de conducta o de pensamiento. [4] Ser miembro de una colectividad implica, por sometimiento a ese mismo lenguaje, correr el riesgo de que la individualidad crítica que proporciona el «yo» se difumine y se pierda entre múltiples máscaras, el riesgo de que ese «yo» acabe depuesto y olvidado ante la firme supremacía de un «nosotros» y de un «se» que le impiden reconocerse como ser único, singular y no

manipulable. Solo la memoria personal puede ayudar a descorrer el tupido velo que ese plural arcaizante y ese pronombre vacío e impersonal extienden sobre el «yo» para acallarlo, para censurarlo, para darlo al olvido. Solo *haciendo memoria* podrá el «yo» destrabarse de la soga que suponen las ideas preconcebidas y la retórica superflua de ese «nosotros» y de ese «se». Rememorar, hacer memoria, permite sortear el profundo y en muchos casos insalvable desnivel que existe entre la memoria colectiva y la memoria individual.

Ejercitar el recuerdo comporta un ajuste de cuentas, no solo con los demás sino también, y en primer lugar, con uno mismo. Ese acto de memoria, o *justa rememoración,* implica reconocer críticamente las equivocaciones, las servidumbres y las responsabilidades tanto propias como ajenas y, sobre todo, asumir lo que uno ha sido en el interior de una determinada colectividad, dirimir en qué medida uno ha contribuido, con su ceguera voluntaria o impuesta, a que esa colectividad haya seguido y siga funcionando de forma sibilina. Pero ese encuadre de la memoria acaba parcelando la identidad, porque la ruptura con el grupo, si se produce, puede llegar a vivirse como un auténtico desgarro del ser: se dejan de compartir valores, creencias, intereses, ilusiones, historias, complicidades, recuerdos, olvidos... Dicho de otro modo: se deja de compartir el mismo lenguaje. El grupo deja de reconocer a aquel que diside, ese es el precio que este último tiene que pagar, y eso es algo muy importante desde el punto de vista educativo, cuando se atreve a dudar, a desconfiar, a defender sus opiniones personales, cuando osa, en definitiva, ejercer la crítica, habitualmente coartada por el sentir mayoritario del grupo al que pertenece. Esa osadía supone batallar rostro a rostro contra un enemigo invisible: el yo impostado que rezuma por las grietas del yo real, ese falso yo que, taraceado de atavíos prestados, adultera y destruye con sabia parsimonia la identidad propia. El ejercicio de la duda impone una mirada retrospectiva e introspectiva que, por lo general, pone en entredicho la veracidad del

vínculo que el auténtico yo mantiene consigo mismo y con sus deseos. El yo real queda tan oculto y desvirtuado detrás de sus máscaras que ya solo podrá descubrirse a sí mismo como una débil entelequia bajo la espesa luz de la vida. [5]

El yo diluido en sus ficciones y en sus quimeras se ve condenado a vagar entre identidades cada vez más dudosas y precarias. Dado que el continuo fluir del tiempo no brinda más que una debilitadora sensación de fugacidad, el yo se ve abocado a vislumbrar alguna vía que le permita de algún modo vadear lo que en principio es invadeable: el punto ciego de su identidad, es decir, su primer tiempo, el tiempo perdido de su inocencia y de su ingenuidad. Y esa vía es la rememoración, que obliga a escrutar todos los falsos puntos de anclaje del universo infantil, todas sus endebles presunciones y conjeturas. El sentimiento de pérdida es enorme, porque lo que hace la memoria es restaurar en nosotros un imperecedero retablo de duelos que ha permanecido mucho tiempo oculto y que jamás desearíamos exteriorizar. Sin embargo, y por paradójico que pueda parecer, ese retablo de duelos puede ayudar sobremanera en la progresiva redención de nuestro yo de todo aquello que es accesorio a su identidad primigenia. El acto de rememorar exige llegar hasta el fondo de nosotros mismos, hasta esa voz interior que nos conecta con todos esos deseos inconfesables que permanecen latentes en nuestro ser y que pueden aflorar en cualquier momento como una especie de catarsis emocional tardía. La rememoración, que reclama una perseverante y voluntariosa incursión por los tiempos y por los espacios de nuestros paisajes interiores, es lo único que puede fortalecernos como seres humanos, lo único que poco a poco, y no sin pesar, puede permitirnos conquistar una *identidad ética,* una identidad llena de luces y de sombras, de avenencias y de desavenencias, de sosiegos y de desasosiegos, de bataholas y de silencios.

La permanente disparidad que existe entre las palabras y las acciones del yo y aquellas de sus múltiples personajes redefine y delimita

constantemente el perímetro de una identidad, la suya, que es tan esquiva como abrupta, y obliga tanto al yo como a sus personajes a reinstituir en su interior todo lo que un día fueron y ya no son, todo lo que podrían haber sido en el pasado y no pudieron ser. Y esa reinstitución se lleva a cabo a través de la rememoración, que permite, aunque sea con trabas y siempre desde el terreno de la suposición y de la conjetura, que el yo y sus personajes emprendan una ardua y trabajosa retrospectiva de sí mismos con miras a identificar e intentar reunir todos los pedazos dispersos de su identidad, una identidad que el tiempo y las circunstancias de la vida han ido fragmentando en facciones aparentemente antagónicas. La persona y sus máscaras adquieren cadencia en el espesor de sus recuerdos. En sus diferentes evocaciones, se condensan en algo concreto y traslucen una disonancia indisoluble que hace que se busquen de manera recíproca y continua desde todos los ángulos y desde todas las perspectivas. El yo y sus personajes se descubren a sí mismos no como una totalidad abstracta, sino como entes fragmentarios que, pese a funcionar por separado, permanecen íntimamente conectados, y en los que cada destello de identidad refleja una pequeñísima parte de todo aquello que los une y al mismo tiempo los separa: sus conflictos y sus anhelos, sus batallas y sus conquistas, sus obsesiones y sus debilidades..., que transitan entre lo real y lo imaginario y hacen que persona y personajes se conviertan en aliados del recuerdo.

Como ya he sugerido un poco más arriba, la memoria tiene un carácter especular. Los recuerdos no son más que los pedazos de ese espejo roto que es la memoria, pedazos que solo pueden ofrecer una imagen parcial, distorsionada e invertida de aquello que se refleja en ellos, ya sea una persona o cualquier otra cosa. Aún sigue muy extendida, sobre todo en las culturas más antiguas, la creencia de que los espejos reflejan la oscuridad del alma, sus tinieblas. En el México precolombino, los espejos eran

símbolo del poder y de la sabiduría. Los aztecas, por ejemplo, adoraban y temían por igual a Tezcatlipoca, nombre que en náhuatl significa «espejo humeante». Dios de la noche y de todo lo material, guardián del tiempo y de la memoria ancestral, Tezcatlipoca conseguía pasar del mundo terrenal al mundo de los muertos y de los espíritus valiéndose de espejos. Siempre llevaba consigo un espejo de obsidiana, con el que veía todo lo que los hombres hacían, pensaban y sentían y del que emanaba un humo tóxico que, cuando lo inhalaban, provocaba la muerte casi instantánea de sus adversarios. La adivinación por medio de espejos, o catoptromancia, es tan antigua que no hay memoria exacta de cuándo empezó. Esa técnica tan remota de adivinación consistía en orientar un espejo hacia la luna para atrapar en él su resplandor, que mostraría en el espejo, escritas con sangre humana, las respuestas a las diferentes consultas que previamente se hubieran formulado a los oráculos. Eso hacían, en la antigua Grecia, las hechiceras de Tesalia, grandes astrónomas capaces de predecir eclipses lunares. También los sacerdotes de la antigua Roma, los *specularii*, se servían de espejos para ver tanto el pasado como el presente y el futuro. Pero, en principio, la catoptromancia se empleaba para hacer pronósticos médicos. En su *Descripción de Grecia*, cuando habla del santuario de la diosa Deméter de la región de Acaya, Pausanias comenta lo siguiente:

> Delante del santuario de Deméter hay una fuente. Por el lado de esta hacia el templo se levanta una tapia de piedra y por la parte de afuera hay una bajada a la fuente. Allí hay un oráculo verídico, aunque no para todos los asuntos, sino para los enfermos. Atan un espejo con una cuerda firme y lo sueltan, calculando para que no se hunda en la fuente, sino para que solamente toque el agua el borde del espejo. Después rezan a la diosa, le queman incienso y miran al espejo, que les muestra al enfermo todavía vivo o ya muerto. El agua es así de verídica. Muy cerca de Cianeas, junto a Licia, hay un oráculo de Apolo Tirxeo. El agua de Cianeas tiene la propiedad de que si uno mira a la fuente contempla todo lo que desea. [6]

«El agua es así de verídica», tan verídica como un espejo, tan verídica como la misma memoria. En el agua, en un espejo o en la memoria se puede contemplar todo lo que se desee, de ser cierto lo que afirma Pausanias. Pero las imágenes que proporcionen serán simbólicas e

imprecisas y, por lo tanto, muy difíciles de descifrar. El espejo siempre se ha vinculado a la luna y a su luminosidad. El mundo de la luna es un mundo intermedio entre el mundo material y el mundo divino, mundos que la luna relaciona y, por no ser más que una imagen reflejada, subjetiviza y deforma. De ahí que la luna simbolice «la imaginación y fantasía humanas, los sueños quiméricos infantados en las sombras de la noche donde habitan los deseos, obsesiones e instintos primordiales reprimidos a la luz del día». [7] También remite a la muerte. En la Inglaterra victoriana, cuando se producía algún fallecimiento en una familia y había que exponer el cuerpo antes de celebrar el funeral, se tapaban todos los espejos de la casa con alguna tela o sábana por miedo a que el alma del difunto pudiera quedar atrapada en alguno de ellos, lo que perturbaría para siempre su descanso eterno y el feliz reencuentro con sus antepasados. Esa costumbre fue ampliamente compartida y aún persiste hoy, aunque con diferentes motivaciones, en algunos lugares del mundo. Durante la *shiva*, por ejemplo, un periodo de duelo que dura una semana, los judíos cubren cualquier espejo que haya en el hogar del difunto. Lo hacen porque los espejos solo reflejan lo exterior, el aspecto físico, y mirarse en uno denota vanidad y arrogancia. Los espejos han dado lugar a algunas supersticiones y leyendas que aún hoy siguen arraigadas en el imaginario colectivo, como la que asegura que la rotura de un espejo trae forzosamente siete años de desgracias y de mala suerte. El origen de esa superstición se remonta a la época romana. Los romanos creían que cada uno de los ciclos en que se dividía la vida duraba siete años, y organizaban su existencia en función de esa duración. Si se rompía un espejo, dado que no reflejaba la imagen de una persona sino su alma, esta quedaba atrapada entre sus añicos durante un ciclo de su vida, que para los romanos era, como he dicho, de siete años. No obstante, era posible liberar esa alma si se recogían uno por uno y con cuidado todos los cristales rotos y se enterraban muy profundamente o bien

se arrojaban a un río caudaloso y de fuerte corriente para que, junto con ellos, el agua se llevara las anunciadas desventuras.

Los espejos han inspirado atracción y pavor por igual. De todos es sabido que a Borges le producían pánico, porque era consciente de que el yo que refleja el espejo, como el que refleja la memoria, no es el yo real. Espejo y memoria disuelven el yo, disuelven la identidad, disuelven la realidad. Disuelven la vida, en definitiva. Ambos ocultan y enmascaran nuestro auténtico ser, lo mezclan con sus ficciones. Sentir pavor ante un espejo equivale a sentir pavor ante la propia memoria. El universo simbólico de esta última solo ofrece imágenes especulares de las cosas, de los otros y del yo, imágenes que son proteicas, engañosas y ficticias. Pero el auténtico ser, por extraño que parezca, solo puede mostrarse a través de imágenes de ficción, sean las que proporciona un espejo o las que proporciona la memoria, ya que su verdad esencial permanecerá siempre oculta, tanto a sus ojos como a los ojos de los demás. Por eso el yo solo puede reconocerse a sí mismo en el interior de una identidad profusa en metáforas oscuras, en la prolijidad de todas las incógnitas existenciales que el olvido preserva y la memoria revela. Tanto esas metáforas oscuras como esas incógnitas existenciales requieren una incansable labor hermeneútica. Porque rememorar es interpretar, leer y traducir las señales, los signos, los símbolos de nuestro particular trayecto existencial dentro de una determinada colectividad. Ejercer la memoria conlleva una interpretación y una reinterpretación constantes no solo de nosotros mismos, sino también del mundo y de los otros, de nuestro pasado y de nuestro futuro, de nuestros recuerdos y de nuestros olvidos, sean estos intencionados o no. La memoria es un inmenso texto que hay que descifrar, y eso supone un interminable trabajo sobre su sentido y su contrasentido, sobre su inagotable «textualidad».

Somos seres ambiguos y contradictorios, y ello nos obliga a desentrañar los sentidos latentes —oscuros, equívocos y parciales— de la existencia y

de la realidad, tanto propias como ajenas: indefectiblemente, somos intérpretes. Y toda interpretación es, en esencia, un acto de lectura y de traducción: de manera más o menos acertada, nos leemos y nos traducimos a nosotros mismos, leemos y traducimos a los otros, leemos y traducimos el mundo que nos rodea y que habitamos o deshabitamos, leemos y traducimos nuestra memoria individual y nuestra memoria colectiva. La vida es texto, somos texto, de ahí que siempre tengamos que asociar significados a nuestra trama existencial. El lenguaje, y con él la habilidad de interpretar, que nos ayudan en mayor o menor medida a lidiar con esa trama, ponen de manifiesto nuestro obstinado y tenaz empeño por apresar todo lo que es perecedero e incidental, empezando por nosotros mismos. Frente al espejo desvirtuado de nuestra memoria, descubrimos que no somos más que pequeños indicios de verdad posible y que con ellos, lamentablemente, no podemos de ningún modo componer una verdad de conjunto. Por eso sentimos a cada instante la imperiosa necesidad de interpretar. Por otra parte, los lugares y los tiempos que ocupamos en nuestra memoria, como los que hemos ocupado, ocupamos y ocuparemos en el mundo, son lugares y tiempos veleidosos, inconsistentes, oscilantes. Y esa insoslayable inestabilidad espaciotemporal recorre de una parte a otra todas nuestras vivencias. Definitivamente, la relación que mantengamos con cualquier lugar y con cualquier tiempo, tanto pasados como presentes y futuros, será en todo momento una relación vacilante y liviana: somos y seremos eternos exiliados de todos esos lugares y de todos esos tiempos que ya para siempre serán inaccesibles. Al generar una especie de recuerdos «sin hogar», la memoria no hace más que intensificar esa punzante sensación de desplazamiento existencial.

Nuestra memoria se expande y se extingue alrededor de un punto accidental en el que parecen concurrir todas las notas dominantes de nuestro esencial desarraigo. Es en ese punto, que además de accidental es ciego, donde podemos hallar algo parecido a una patria posible, un territorio

aparentemente seguro que nos proporcione un mínimo, aunque fugaz, sentimiento de pertenencia. Ese territorio es el paraíso perdido de la infancia, cuyas luces y sombras conducen a un lugar de la memoria al que ya no se puede acceder, que permanece ahí, para siempre, como una frágil esquirla de presente, como una frágil esquirla de pasado, como una frágil esquirla de futuro soñado, esquirlas todas desprendidas de la memoria y perdidas entre los repliegues y los retumbos de la existencia. En las encrucijadas de la vida, la memoria, acto constante de interpretación y de reinterpretación, siempre escala hasta los orígenes, convertidos por el erosionante curso del tiempo en un territorio puramente ilusorio: el primer amor, la primera ilusión, el primer abandono, la primera decepción, el primer triunfo, la primera derrota... El acto de recordar sobrepasa de lleno la simple problemática del hecho de estar y de situarse en el mundo, porque la memoria muestra y al mismo tiempo oculta las múltiples formas que el ser humano tiene de relacionarse con su mundo —tanto interior como exterior —, unas formas que son siempre fluctuantes: el vaivén de la memoria es el mismo vaivén de la identidad.

En ese incesante acto de interpretación y de reinterpretación se hace palmaria la íntima conexión que existe entre lengua, identidad y memoria. La lengua en la que experimentamos algo, en la que vivimos algo que luego quedará alojado en nuestra memoria, actuará siempre como una voz primaria que se convertirá ella misma en materia narrativa y ocupará un lugar preponderante en las múltiples y variadas ficciones de nuestro yo. Pero esa lengua estará en todo momento habitada por la polifonía de otras lenguas y de otros lenguajes, lo que complicará la lectura y la posterior traducción e interpretación de nuestras vivencias. La dificultad que muchas veces experimentamos a la hora de verbalizar lo que hemos vivido, de encontrar las palabras que puedan expresarlo adecuadamente, provoca en nosotros y en nuestra memoria una especie de escisión lingüística. La lengua no solo se desdobla, según la concepción saussureana, en lengua —

código abstracto— y palabra, sino que también se desdobla como idioma.[8] Es ese último desdoblamiento el que hace que la posible verbalización de la vivencia se enriquezca con nueva savia: la lengua se desdobla en lengua primaria y lenguas secundarias, y provoca así el contacto y la interferencia. La lengua, en cuanto que forma y sustancia, nos liga a su vertiente fonética y a su particular modo de aprehender el mundo, se convierte en materia dúctil y viva que nos expresa al mismo tiempo que nos comprime en los propios límites de una realidad que ella dice a su manera. De ahí que la reflexión sobre la lengua, las lenguas y el lenguaje sea una reflexión lingüística y metafísica obligada respecto a la capacidad oral del hombre.[9]

Al intentar evocar una vivencia plenamente interiorizada, la lengua primaria corre el riesgo de verse desplazada por todas esas otras lenguas secundarias que también ocupan el universo de nuestra memoria. Tiene lugar, entonces, entre el contenido y la forma de nuestras diferentes ficciones, un juego de fuerzas centrípetas y centrífugas. El aspecto lingüístico e idiomático genera un efecto centrífugo y de extrañeza que se refleja igualmente sobre nosotros mismos. Las diversas facetas de la lengua se nos muestran de manera evidente, porque nos vemos obligados a confrontar los otros sistemas lingüísticos con el nuestro propio y, en consecuencia, a cuestionar nuestra propia identidad. De ese modo, nuestra sensibilidad más profunda se pierde y se daña entre los contornos de la lengua en la que seguimos recordando la vivencia, y tenemos que afrontar, delimitar o conciliar, desde instancias narrativas diversas, el plurilingüismo real que se nos impone. Se produce, en definitiva, una divergencia de nuestro yo, y la alteridad y la identidad quedan resentidas por la acción misma de la pluralidad de lenguas que habitan nuestra memoria. Así, la peregrinación y el préstamo no solo pasan a ser elementos ineludibles, sino también procedimientos narrativos que ponen de manifiesto ese paso, más o

menos conflictivo, de la lengua primaria a una lengua secundaria (Molina Romero, ibíd., pág. 559).

En nuestra memoria, donde la interferencia y el contacto entre lenguas son frecuentes, lo más característico es la doble dualidad. La lengua capaz de expresar nuestras vivencias permanece como lengua primaria, pero también como idioma que hablamos y que surge espontáneamente en los momentos en que necesitamos exteriorizar nuestros sentimientos más íntimos. Esa lengua es una figura clave, tanto para dar un eco particular a las lenguas secundarias como para, al mismo tiempo, sacudirlas y trastocarlas. El plurilingüismo conduce a Babel, a la confusión entre las lenguas. La palabra humana no es más que una forma cambiante que espejea entre las mil y una lenguas de una torre de Babel. De hecho, nuestra memoria no está escrita íntegramente en una lengua, es más bien un cruce híbrido entre diversas lenguas: la nuestra propia, la de nuestro grupo social, la de nuestros compañeros de estudios o de trabajo, la de alguien en particular con quien nos hemos relacionado en algún momento de nuestra vida, la de nuestros vecinos y conocidos... La identidad se desconfigura, se configura y se reconfigura en ese intersticio en el que fluyen las lenguas, en el que estas se rozan y se intercambian para expresar tanto lo bueno como lo malo de la existencia (Molina Romero, ibíd., págs. 559 y 566).

El papel que nuestra voz narrativa hace desempeñar a nuestra lengua primaria y al contacto entre lenguas es fundamental en la reelaboración y en la reexpresión de nuestros recuerdos. Los diferentes personajes que hemos interpretado e interpretamos hablan una lengua contaminada, dan libre curso a la interferencia, se expresan en una lengua forzosamente híbrida, heterogénea, una lengua que mezcla la voz propia con voces ajenas. El corpus de nuestros recuerdos está compuesto por unidades idiomáticas que denotan alegría, miedo, tristeza, rabia, dolor, desconcierto..., a las que muchas veces añadimos reflexiones lingüísticas y culturales, ya sean nuestras o de otros. El relato de nuestras vivencias es un relato polifónico y

políglota tan imbuido de lenguaje que el verdadero núcleo del relato ya no lo constituyen, en verdad, las amargas o dulces peripecias que puedan contener las vivencias en cuestión, sino nuestra voz narrativa, una voz multilingüe y verbosa, henchida de comentarios y penetrada por todas esas otras lenguas, lenguajes, jergas y jerigonzas que no dejan de crecer y de intentar engullirlo todo a su alrededor, incluida nuestra lengua primaria, que es la lengua de nuestro yo real, de nuestra identidad primera, la que más verídicamente revela nuestra verdad esencial, pero también y sobre todo es la voz de nuestro corazón y de nuestros sentimientos, la voz de nuestro *pathos*, esa voz que expresa tanto nuestra intimidad como lo inefable de nosotros mismos. Por eso el acto de rememorar nos exige una aguda conciencia lingüística, una conciencia capaz de escuchar la lengua en todos sus matices, su sonoridad, su vocabulario, su sintaxis, los giros y los sesgos idiomáticos que dan a conocer un modo particular de ver, de sentir y de interpretar el mundo, a los otros y a uno mismo. El yo que recuerda y que por eso mismo debe interpretar y reinterpretar ha de poder convertirse en un auténtico traductor-mediador-filólogo de la palabra (Molina Romero, ibíd., págs. 559-560).

Una aguda conciencia del lenguaje y de la lengua forja una memoria que habla de la identidad: el recuerdo de la vivencia está habitado por la voz del otro, por la voz de otros. Porque el plurilingüismo genera, en efecto, problemas de identidad: si se asume que, de entrada, la identidad del yo es de naturaleza patológica —desdoblada, multiplicada en mil reflejos—, cabe decir que la amenaza es aún mayor cuando esa identidad debe definirse entre dos o más lenguas. Si la memoria no es más que un espejo que refleja las múltiples imágenes de uno mismo, al expresarse en la lengua de otro o de otros la del yo se ve terriblemente confrontada con la alteridad. Y esa confrontación no se da solo en cuanto que individuo, sino también en cuanto que representante de otra colectividad. Cambiar de lengua es como cambiar de piel, e implica un cuestionamiento de la propia identidad y hasta

de la propia memoria. Lengua, identidad y memoria, por lo tanto, mantienen una relación muy estrecha, que se refleja en el nombre de aquel que recuerda. La máscara, en el teatro de la vida, empieza con el nombre: conservamos nuestro nombre para enmascararnos mejor, se lo cedemos a los diferentes personajes que interpretamos para podernos atribuir una identidad que sea mínimamente convincente, tanto para los demás como para nosotros mismos, y nos permita creer que, aunque finjamos ser otro, seguimos siendo los mismos. Lo que conseguimos, sin embargo, es confundir nuestras respectivas identidades e instancias narrativas.[10] Lo queramos o no, somos seres híbridos y, en consecuencia, nuestra lengua, nuestra identidad y nuestra memoria también lo son. Nuestra individualidad es plural, y esa aparente y difusa unicidad que parece dispensarnos la memoria recae, precisamente, sobre los diversos personajes que hemos fingido y fingimos ser. En el fondo, nuestros recuerdos ejercen una función que pretende ser, en última instancia, rehabilitadora: la permutación y la transmutación constantes de componentes subjetivos y perspectivos hasta que nuestro yo se despoje de la protección de sus máscaras y quede desnudo ante sí mismo y también ante el espejo de su propia memoria, tanto individual como colectiva.

Recordar e interpretar nuestras propias vivencias exige dejar atrás las fronteras de nuestra identidad. Nuestra memoria no es más que el cenotafio de nuestro yo, su tumba dolorosamente vacía, un monumento simbólico en el que nuestro yo solo se puede hacer presente a través de su indefinida ausencia, de sus buenas o de sus malas ausencias. El epitafio de ese cenotafio condensa nuestra verdad más inaccesible, la esencia de lo que somos, de lo que fuimos o pudimos ser y de lo que probablemente seremos. Y despliega ante nosotros el gran enigma de nuestra radical historicidad. La esencia de lo que somos no radica en la lengua que utilicemos para decirnos, sino en el lenguaje, que es mutable. La vida es texto, la memoria es texto, nosotros mismos somos texto, pero no un texto ordenado sino

caótico, un texto que provoca que siempre acabemos perdiendo el hilo de nuestros discursos y de nuestros pensamientos y, por ello, nos veamos arrojados al vértigo de lo irreal. Porque, más que en una conceptualización, consistimos sobre todo en *pathos*, en reflejos abstractos e incoherentes de nuestra propia historia y de nuestra propia identidad, en vagas intuiciones de nosotros mismos que no conseguimos formular, en discontinuidades sin fin y en pequeños fragmentos vivenciales que difícilmente llegamos a comunicar.

Somos patéticos. Nuestro patetismo precisa y origina a la vez múltiples interpretaciones y reinterpretaciones y hace que nos enfrentemos con nuestras propias incoherencias y que nos convirtamos en otro, en ese otro que narra nuestra historia y que no teme repetirse, ni dar rodeos innecesarios ni, por supuesto, perderse en la espiral de la misma narración, en sus errancias, en sus omisiones, en sus lances, en sus eventualidades, en sus atajos. El acto de rememorar nos obliga a determinar el significado y el alcance de nuestras verdades más inaccesibles y escabrosas, todo el vasto campo de nuestro saber inenarrable, en una reconstrucción gradual en la que poco a poco nos vamos abriendo al universo simbólico de ese otro que indefectiblemente somos. Porque es la memoria la que capta y almacena lo esencial —lo esencial de lo que somos y de lo que nos pasa— en las sinuosidades de nuestro ser: somos los autores, los narradores y los personajes de nuestra propia vida, circunstancia que nos hunde en un abismo interpretativo marcado con el distintivo del desdoblamiento, un abismo que oscila siempre entre la realidad y la ficción y que nos impone la necesidad de convertirnos en otros para poder llegar a ser nosotros mismos. El relato de nuestra vida, o de nuestra memoria, se basa en un perpetuo cuestionamiento identitario, en una permanente confrontación con el hecho de descubrir que finalmente no somos, ni seremos nunca, aquel que suponemos o que buscamos.

Memoria y vida se fecundan y se esterilizan la una a la otra. La memoria teje y desteje los hilos de la vida, la vida teje y desteje los hilos de la memoria. Y la identidad se va formando, deformando y reformando a partir de la imbricación entre ambas. Memoria, vida e identidad se relacionan entre sí desde la incomprensión y desde el desencanto mutuos. No pueden hacerlo de otra manera, porque el yo sabe desde muy pronto que no podrá valerse en exclusiva de la lengua a la hora de intentar relatar parte de sus vivencias, ya sean estas lacerantes o placenteras. La lengua está condenada a perderse en una contundente e insalvable ininteligibilidad, puesto que es capaz de exponer, de referenciar, de detallar, de describir, de definir..., pero no de descifrar el sentido último de la experiencia vivida. Las palabras, como muy bien manifiesta Enzo Traverso, no estarán nunca a la altura de aquello que «designan, ni en forma de narración realista ni con el registro de la transfiguración lírica. Sería vano buscar en ellas un refugio o un consuelo, e ilusorio confiarles la tarea de una comprensión definitiva». [11] De ahí que, como veremos más adelante, solo podamos aproximarnos a la dolorosa o gozosa realidad de nuestras vivencias por mediación de otros lenguajes, como pueden ser el silencio, la ficción, la estética o la poética, ya que, al aludir e insinuar, al connotar y no denotar, esos lenguajes permiten acceder a lo inescrutable e incomprensible de la experiencia, a lo que solo puede hacerse accesible de modo simbólico y estético, siguiendo en todo momento el itinerario fragmentario y circular de una interpretación infinita. Solo el lenguaje simbólico es apto para comunicar lo que de por sí es incomunicable: la profundidad de una experiencia vital, su posible sentido. El simbólico es el único lenguaje que nos puede ayudar a sobrellevar la inseguridad que nos genera no poder atrapar el sentido de nuestra vida en una ecuación lógica. Gracias a ese lenguaje nos incorporamos a una trama de resonancias y de significaciones

simbólicas que nos permite de alguna manera encarar el desconcierto de nuestra memoria y de nuestra existencia.

Para poder saber, primero hay que poder imaginar. La imaginación posibilita superar los límites de la lengua y, en general, de cualquier lenguaje, es decir, permite imaginar lo que se halla más allá de las palabras o incluso a pesar de ellas. Todos narramos e interpretamos nuestra vida y la de los demás, y eso es ya, de un modo definitivo, una configuración externa de nuestra imaginación. Y lo es no porque lo que narremos e interpretemos sea la simple invención de una experiencia, propia o ajena, que hemos imaginado, sino porque el acto mismo de narrar y de interpretar implica, de entrada, una organización del discurso, una *literariedad* de lo narrado. De la misma manera que, en términos freudianos, jamás llegamos a conocer nuestros sueños como tales sino únicamente su narración, su disposición discursiva, nuestras vivencias y las de los demás, sin dejar de ser testimonios genuinos, son a la vez relatos, de ahí que no escapen a la idea de «ficcionalidad» de lo narrado. En comparación con cualquier otra dimensión de la acción humana, el poder de la actividad estética para concentrar la experiencia de lo humano ha demostrado ser mucho mayor. Por eso aún cobra más fuerza la defensa a ultranza que este ensayo hace del artificio literario, ya que es justamente la experiencia estética el tipo de experiencia que facilita la transmigración hacia lo testimonial. [12]

La palabra y la imaginación, acompañándose la una a la otra, nos conducen, en realidad, al espacio del narrador como espacio mismo de la justicia benjaminiana: es *justo* aquel que recuerda, y esa rememoración se lleva a cabo a través de la narración, que se convierte así en facultad política, en combate contra el olvido, en momento ético en el que emerge lo no dicho, la cara oculta de nuestra historia tanto individual como colectiva. Aquel que da cuenta y razón de una experiencia terrible o arrebatadora, ya sea propia o ajena, se convierte en una especie de ángel de la historia benjaminiano, pero, a diferencia de este, ya no solo observa con pavor los

escombros del pasado individual y colectivo, sino que además *cuenta* y, por consiguiente, *actúa*, y su relato queda entonces transformado en acción en el sentido más positivo del contador de historias: en el relato del narrador-testigo siempre hay un «consejo» para aquel que escucha, una lección de vida. Sin embargo, la voz del narrador no es en absoluto la voz del héroe, puesto que no puede haber heroísmo alguno en la representación de los reversos de la historia, y tampoco es la voz de un juez implacable que exija justicia, reconocimiento o venganza. Testimoniar mediante la palabra, ya sea oral o escrita, supone un acto de justicia que obliga al reconocimiento de la singularidad más absoluta y, desde ese reconocimiento, convoca colectivamente e instaura la posibilidad de extraer una lección de la historia, de nuestra historia individual y de nuestra historia colectiva (Cohen, ibíd., págs. 16-17 y 49-50). Dar testimonio, por lo tanto, es recuperar el lenguaje en su dimensión política y social y, con él, la oportunidad, como afirmó Walter Benjamin, de poder narrar la vida y la dignidad, tanto propias como ajenas. [13]

Nuestras narraciones contienen ideas y recuerdos individuales y colectivos, imágenes simbólicas, tiempos emotivos e inmemoriales y ecos intelectivos y afectivos que nos invitan a emprender una interpretación sistemática y siempre errante, a buscar cobijo en un espacio cuyo único patrimonio son nuestras experiencias, nuestra memoria, los múltiples textos de nuestra vida. Ser intérprete, a fin de cuentas, es perseverar en la escucha de uno mismo y de los otros, inclinarse sobre el lenguaje, en especial sobre el lenguaje de lo invivible, penetrar los entresijos de la palabra y subsistir a través de ellos, recostarse en el silencio vivo de la memoria. Como todo aquello que nos rodea, somos texto, gramática, palabra viva de significación polifónica encaminada a entrelazar históricamente nuestro tiempo pasado, a recuperarlo en su historicidad esencial, pero no en un sentido literal, sino más bien creándolo a partir de nuestro propio presente, o sea, *interpretando* y transformando en signos sus huellas, *leyendo* la realidad, en definitiva,

como un texto. Los problemas que ello plantea no tienen que ver directamente con la naturaleza de los procesos históricos, sino con el modo de leerlos y de evidenciarlos. En consonancia con Benjamin, considero que la historia, tanto individual como colectiva, tan solo se construye a través del acto mismo de relatarla, de referirla. Lo que de verdad importa es su interpretación, su lectura y su posterior traducción, en ningún caso su reconstrucción. Solo podemos ver la imagen del pasado mediante el relato, mediante la narración que llevamos a cabo a partir de nuestro propio presente, «instancia del presente» que condiciona no únicamente nuestra visión del tiempo pretérito, sino también la visión de nuestra situación futura, porque la esencia de una concepción de la historia es la oportunidad de *novedad radical*, de utopía. Así pues, el problema fundamental es cómo *leer* los acontecimientos, cómo leer la realidad, cómo leernos a nosotros mismos y a los demás. Y, como ya he mencionado un poco más arriba, la matriz que realmente puede dar significación a nuestras continuas lecturas es aquella que hace presente la dimensión simbólica, alegórica y poética del lenguaje. [14]

Ahora bien, hay que tener en cuenta que leer los acontecimientos, leer la realidad, leernos a nosotros mismos y leer a los demás es una práctica más compleja de lo que a priori pueda parecer. Lo es porque, en primer lugar, esas realidades no nos resultan del todo accesibles ni manejables. Además, en segundo lugar, las diferentes y sucesivas lecturas que llevamos a cabo ponen en juego un número considerable de acciones por nuestra parte: al leer, sacamos primeramente partido a nuestro sentido de la vista, que en innumerables ocasiones nos lleva, como lectores, a merodear por las páginas de la vida y de la memoria en busca de imágenes en las que poder reconocernos; también sacamos partido a nuestra memoria, puesto que leer supone recordar las páginas leídas, construir y reconstruir poco a poco una intriga; y, por último, sacamos partido a nuestra sensibilidad, porque cada lector interpreta en una palabra, en una mirada o en una parcela de realidad

un significado que le es propio, un significado que se corresponde con su recorrido como individuo, con su particular trama existencial. Por eso leer es un fenómeno universal y al mismo tiempo totalmente individual y personal: cada lector se entrega a sus propias lecturas, cada lector mantiene con los personajes del mundo y de las novelas una relación única, una relación de identificación y de desidentificación que solo a él le pertenece, lo que, más allá de análisis eruditos de la lectura, convierte el arte de enseñar a hacer «buenas lecturas» en algo extraordinariamente difícil, por no decir imposible. La relación que todo lector establece con los textos de la vida descansa, ante todo y sobre todo, en su libertad de comprometerse o no en sus lecturas, [15] compromiso que, de adoptarse, implica adentrarse en el relato colectivo de las vivencias del otro, trascender la propia historia para abrirse a la historia de ese otro y recrear así un mundo que, al permutarse y transmutarse en la memoria, pasa a ser tan real como irreal. Ser lectores comprometidos supone asumir la reconstrucción de un cosmos a partir de mundos fragmentados y dispares para exponer nuestra particular interpretación de la realidad histórica.

En las infinitas interpretaciones que nos vemos obligados a llevar a cabo y que nos ayudan a resituarnos una y otra vez en y frente al mundo, con y frente a los otros, resulta indispensable la mediación de la mirada. La mirada del otro da sentido y solidez a nuestro yo. Existimos en función de la mirada del otro, una mirada que puede coartar pero también facilitar señales de identificación en las que sentirnos vivos o señales de abandono y de soledad en las que vernos reflejados. A su vez, nuestra propia mirada contribuye a dar espesor tanto a nuestro yo como a la mirada del otro. Cualquier mirada, propia o ajena, está llena de significado, por eso se instala en lo más recóndito de nuestros recuerdos. Y también por eso puede afirmarse que, al fin y al cabo, ejercitar la memoria no es más que ejercitar la mirada. Recordar y mirar, dentro y fuera de nosotros mismos, son actos que remiten a lo que siempre se resiste y se sustrae, puesto que el sentido

auténtico, intrínseco, de lo que somos y de lo que acontece en el mundo y a nuestro alrededor permanece en sí mismo como algo opaco tanto para nuestra memoria como para nuestra mirada. De ahí que con frecuencia nos veamos impulsados a la ejercitación de estas y, por consiguiente, a un constante ejercicio de interpretación: en situaciones de dolor, de sufrimiento, de enfermedad, de culpa o de muerte —las llamadas «situaciones límite» de Karl Jaspers—, pero también en situaciones de extrema euforia, las cosas y los otros gravitan irremediablemente sobre nosotros, y nuestra comprensión de lo que en verdad sean esos otros y esas cosas no reside en la simple desnudez de su presencia, sino más bien en el dinamismo de nuestra particular reflexión crítica en torno a ellos, una reflexión que emprendemos desde el asombro ante cómo se nos ofrece el mundo, desde la admiración ante nuestra particular experiencia del mundo y de la vida y, en última instancia, desde la perplejidad, aunque muchas veces sea efímera, ante lo enigmático de nuestra propia existencia. [16]

Podemos fijar o petrificar lo que recordamos y lo que miramos y destruirlo en un aquí y ahora inmóvil, firme e invariable. Pero también podemos desplegar una memoria y una mirada desdobladas, capaces de percibir lo presente no solo en lo que fue en el pasado, sino igualmente en lo que podría haber sido, viéndolo en sus posibilidades truncadas, y en lo que aún podría ser, imaginándolo en sus posibilidades ficticias, en su irrealidad, como hacemos siempre que la adversidad nos acecha y nos obliga a cavilar en torno a todas las posibles soluciones o todos los fatales desenlaces, aun sabiendo que, la mayoría de las veces, esos juegos imaginativos son del todo inútiles. Sea como sea, lo cierto es que, en la práctica, nuestra memoria y nuestra mirada funcionan de manera dispersa, motivo por el cual sabemos que solo podrán acceder a verdades múltiples, parciales, discutibles y accidentales, tanto en relación con el mundo circundante como con nosotros mismos (Carrillo Castillo, ibíd., págs. 30-31). Lo que se nos da en la vida cotidiana se nos da parcelado, de ahí que

debamos buscar nuevas perspectivas desde las cuales mirar, imaginando y completando esas parcelas inicialmente dadas. Así, cada matiz percibido en ellas no es más que una llamada a descubrir nuevos aspectos ocultos, algo que hacemos desde la certeza de que nuestra percepción consciente jamás llegará a alcanzar a lo percibido en su totalidad. Las cosas y los otros son siempre «algo más», algo que no vemos por mucho que miremos. Por eso no podemos eludir la trascendencia: somos presencia irrecusable que se atrinchera en una ausencia perpetua. [17]

El asombro ante la existencia del mundo y de nosotros mismos incrementa aún más nuestra insatisfacción respecto a las respuestas científicas, que son restringidas y limitadas: la ciencia no puede quebrantar los límites de su legitimidad, de ahí que su trabajo estribe únicamente en reducir la experiencia a experimento, o sea, a leyes científicas, sin poder, entonces, desentrañar el sentido que da fundamento a la experiencia misma como tal. En consecuencia, la búsqueda de sentido y de significación permanece siempre abierta: necesitamos transitar otros caminos hacia el conocimiento y hacia la comprensión de lo que constituye, más allá de los fenómenos, la verdadera esencia de los fenómenos. Se trata de un desdoblamiento de la memoria y de la mirada que hace que estas se vuelvan reflexivas, es decir, capaces de separarse de lo simplemente dado para penetrarlo, una memoria y una mirada desinteresadas que, más allá de cualquier interés, son capaces de mirar la otra cara de ese espejo en el que lo meramente dado se refleja. Tan solo ante una memoria y ante una mirada que reflexionan sobre su propia manera de recordar y de mirar, que se apartan de las cosas y de los otros tal como se les presentan, puede aparecer la auténtica significación, ese sentido oculto que, moviéndose entre lo real y lo posible, se resiste a cualquier descripción, a cualquier conceptualización, a cualquier determinación. Recordar y mirar son actos que implican abrirse al mundo, a la capacidad de comprender, pero siempre desde nuestra inherente finitud. [18]

Como las cosas mismas, tenemos una existencia limitada: nacemos, crecemos, envejecemos y desaparecemos, por lo que quedamos sometidos, junto con nuestra memoria y con nuestra mirada, al poder del tiempo, que nos instala en el mundo y nos arranca de él. El tiempo nos revela que la finitud es nuestra cualidad más esencial. Y ese carácter finito nuestro es incompatible con ese «yo trascendental» de corte kantiano que, impersonal y ubicuo, se muestra separado del mundo y de la vida. Solo puede haber yo en el interior de una vida individual en su facticidad y en su contingencia: la condición de posibilidad de nuestro yo reside en nuestra existencia particular, penetrada profundamente por nuestras vivencias y atravesada por nuestras creencias, por nuestros prejuicios, por nuestros deseos, por nuestros duelos..., que ayudan a conformar el modo en que se nos manifiestan las cosas en cada experiencia vivida, aunque la mayoría de las veces no tengamos una conciencia clara y directa de cómo estamos determinados a abrirnos a la vida, al mundo y a los otros. Nuestras impresiones, en definitiva, son siempre perspectivas: no solo se hallan mediatizadas por unas determinadas circunstancias culturales, sociales e históricas, sino también por el talante personal de cada uno de nosotros a la hora de hacer memoria y de mirar. Somos originariamente, por lo tanto, como flujo de vivencias, un «movimiento continuo de traslación» en el que, mirando al pasado y al futuro, nuestro presente se renueva a cada instante y nos permite vislumbrar las infinitas posibilidades de lo que fuimos o pudimos ser, de lo que somos y de lo que probablemente seremos (Carrillo Castillo, ibíd., págs. 37-39 y 42-43).

Lo que somos en nuestra más íntima interioridad, lo que sentimos respecto a nuestro ser como lo más profundo, lo que solo nos pertenece a nosotros, lo que nunca podremos transferir, es, no obstante, común a todos los hombres: eso que nos vemos obligados a guardar para nosotros mismos en nuestra mirada y en nuestra memoria, eso que la conversación ordinaria es incapaz de transmitir, eso inefable que diferencia cualitativamente lo que

cada uno de nosotros hemos sentido y sentimos y que nos vemos obligados a abandonar en el umbral mismo de las palabras, solo puede surgir en y por la reflexión, mostrando el fondo, el sustrato más íntimo y personal de ese mundo propio al que llamamos «subjetividad» y que jamás podríamos comprender sin reflexionar, puesto que solo podemos mirar el mundo, a los otros y a nosotros mismos con otros ojos mediante la reflexión, penetrando en los numerosos universos que cada uno de nosotros vemos, que cada uno de nosotros somos. Son nuestra memoria y nuestra mirada, por consiguiente, las que instituyen y sostienen el mundo en el tiempo y a nosotros con él, y lo hacen desde la fragilidad y desde la caducidad de nuestra propia historicidad (ibíd., págs. 43-45).

El hecho de vivir desdoblados, en nuestra pura mutabilidad identitaria, implica situar nuestros continuos e ineludibles actos de lectura, de traducción y de interpretación más allá de la lengua e integrarlos en el interior de una siempre dinámica polifonía de voces, de *lenguajes* propios y ajenos. La traducción es fundamental en las constantes reformulaciones de nuestra dimensión espaciotemporal que nos vemos obligados a llevar a cabo y, asimismo, en los diálogos que emprendemos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, en los apóstrofes suspendidos de la historia y en el tanteo de nuevas tramas alrededor de las diferentes identidades que adoptamos como narradores y como personajes de nuestra propia vida y de la de los demás. Así, puede fácilmente intuirse que no me interesa en absoluto el concepto de traducción en su sentido formal y etimológico, sino que pretendo trascenderlo, pues lo tomo en un sentido metafórico y, por lo tanto, mucho más amplio: dado que somos actores de la historia y en la historia, nos vemos abocados a traducir no solo el mundo y a los otros, sino también y sobre todo a nosotros mismos frente al mundo y frente a los otros, lo que nos hace superar el simple y superficial terreno idiomático

para penetrar en la hondonada de lo corpóreo, que, como veremos muy pronto, en el siguiente capítulo, es lo único que nos facilita poder trocar, mudar, transfigurar, dilucidar, interpretar y asentar nuestra realidad y a nosotros en ella. Sin cuerpo no hay traducción posible, porque el cuerpo es un mediador esencial, ya que canaliza las vivencias y refracta sus diversas lecturas y relecturas, sus diversas traducciones y retraducciones, sus diversas interpretaciones y reinterpretaciones. Sin cuerpo no es posible traducir nada, ni el mundo, ni a los otros, ni a uno mismo. Pero también hay que tener presente que nunca habrá posibilidad de una traducción literal, básicamente porque siempre se escapará o se añadirá algo. En consecuencia, «cualquier traducción es una "traición" por el hecho de que toda traducción siempre es "más" y "menos" del texto base, nunca es —no puede ser— su exacto "equivalente"». [19]

Toda traducción comporta ausencias y nuevas presencias, pérdida y reconfiguración del sentido, y ese modo particular de entender la traducción es el que me interesa. Nuestro yo y sus múltiples personajes son ante todo, como traductores de sí mismos, del mundo y de los otros, contadores de historias, actores de relatos, narradores y escuchas al mismo tiempo. Pero, paradójicamente, también son y soportan ciertas dosis de intraducibilidad, puesto que ni ellos, ni el mundo ni los otros pueden permanecer confinados dentro de los límites de las palabras exactas y precisas. La conciencia de nuestra esencial finitud nos obliga a traducirnos y a retraducirnos en el interior de la trama de lo temporal y de lo efímero, e igualmente a construirnos y a reconstruirnos con lenguajes diferentes al de la tradición griega, dado que convivimos con la imposibilidad de construir y de elaborar algunas experiencias vividas que en principio no resultan fácilmente transmisibles: el acto de traducirnos implica a menudo el deslizamiento hacia otros lenguajes y también la desestructuración de nuestra identidad, en la medida en que muchas veces el lenguaje no es capaz de dar una respuesta a nuestras vivencias, ni siquiera de darles, de entrada, una voz. De

ahí que solo leyéndonos —traduciéndonos, pues toda traducción es lectura — en clave literaria podamos finalmente dar el salto a la experiencia transmitida, a la reelaboración —repetición modificada por la interpretación — y a la actualización de nuestras múltiples vivencias. [20]

Experiencia y memoria se ven, de ese modo, vinculadas por la acción misma de traducir, de narrar lo vivido, de dar cuerpo y forma a las vivencias de un yo escindido. El relato es, sin duda, la única posibilidad de reelaborar el peso de nuestras vivencias y convertirlas así en experiencias de la memoria. Más que de un puro proceso intelectual, se trata de un trabajo más profundo que integra el afecto y toda la personalidad, dirigido a buscar nuestra identidad, sin cesar transmutada en un mundo que también, inexorablemente, ha perdido su rostro. En ese sentido, cualquier traducción es opaca y gira todo el tiempo alrededor de la imposibilidad de comunicación, puesto que siempre confunde, ya que surge del trauma lingüístico y sociocultural provocado por la Babel de las lenguas. La vida misma no es más que una metáfora del Gran Viaje que cada uno de nosotros, en un momento u otro, y sea de la índole que sea, nos veremos forzados a emprender desde la inseguridad y desde la vacilación, y que hace del problema de la traducción un problema fundamentalmente ético, pues regresaremos a casa siendo otros, transformados o deformados, y nos veremos en la necesidad de relatar lo que nos ha sucedido, de traducirnos con un lenguaje inédito, de insertar nuestra experiencia individual en un conjunto de saberes colectivos. La traducción que hagamos, sin embargo, será siempre una traducción parcial, fragmentaria, incompleta e, incluso, dolorosa, como, por otra parte, lo es cualquier traducción: tan solo desde los márgenes lograremos reconstruir la vivencia en su imposibilidad de ser reconstruida, «como un acontecimiento que no cesa, en un tiempo que no pasa, en un tiempo que, eventualmente, nunca deviene ni devendrá del todo pasado» (Cohen, ibíd., págs. 64-68).

No hay, por consiguiente, existencia humana posible al margen de una trama argumental. Además, siempre interpretamos el mundo, a los otros y a nosotros mismos desde la provisionalidad, y por ese motivo nuestras traducciones serán en todo momento traducciones simbólicamente abiertas y ambiguas, no inteligibles desde el concepto puro sino solo desde la intuición y desde la imaginación. Así, nuestras verdades quedan por fuerza sometidas a una ininterrumpida traducción, a una perenne contextualización. [21] Cualquier traducción es, en definitiva, reescritura, palabra humana en continuo movimiento, apertura y diálogo entre lenguas y lenguajes, entre textos, entre seres humanos. Nuestros interminables procesos de traducción tienen que ver con la problemática en torno a la identidad, a los incesantes procesos de identificación y de desidentificación que nuestro yo y sus diversos personajes tienen que llevar a cabo para responder a los ineludibles cambios que tienen lugar en su espaciotemporalidad. Nuestro yo y sus personajes toman vida precisamente en el vaivén incontrolable de sus traducciones *históricas* y de sus traducciones *proyectivas*, sin poder llegar jamás a una traducción definitiva, ya que esta implicaría que dejaran de ser extraños a sí mismos, que superaran para siempre el reino de las máscaras. [22]

La memoria es escritura, y la escritura es el «lenguaje del ausente». [23] Desde ese lenguaje, que está en permanente tensión con el lenguaje de la presencia, nos traducimos a nosotros mismos y traducimos el mundo y a los otros. Traducimos el placer y el dolor, la vida y la muerte, la esperanza y la desesperanza, el deseo y el rechazo, el amor y el odio, el honor y el deshonor, el esplendor y el declive, el hastío y el entusiasmo... Y lo hacemos mediante la palabra, una palabra que, silente o sonora, se mueve sin cesar entre la invisibilidad y la visibilidad, entre lo no dicho y lo dicho: nuestra memoria siempre opone a nuestro lado más lóbrego un lado rutilante y diáfano. Construimos, deconstruimos y reconstruimos nuestra identidad en el interior de una memoria llena de errancias y de

trastrocamientos, por eso nuestros interminables procesos de traducción los llevamos a cabo, mayoritariamente, desde la vacilación y desde la contradicción, lo que provoca que con frecuencia pongamos en duda esa lancinante imagen identitaria que proyecta para nosotros el espejo roto de nuestra memoria, en el que irrumpe un yo escindido en todas sus posibles formas narrativas y en todos sus posibles tiempos verbales.

Lo que está claro es que, en general, el acto de traducción resulta un acto desestabilizador, porque en los continuos reajustes, sobre todo de carácter espaciotemporal, individuales y colectivos, que debemos efectuar se muestra muchas veces incapaz de restablecer puntos de anclaje sólidos. Semejante desestabilización concierne a la mirada que depositamos sobre el mundo, sobre nosotros mismos y sobre nuestros congéneres. Los textos de nuestra memoria contienen los vestigios de todo lo que hemos y podríamos haber vivido, sin los cuales es imposible que podamos retraducirnos frente al mundo, ni tampoco frente a nosotros mismos o frente a los demás. Y esos vestigios son dolorosamente ambivalentes: nuestra imagen desdoblada, así como la que nos ofrecen el mundo y los otros, abren por igual el amplio abanico de la aceptación y del rechazo, del aplauso y de la censura, de la posibilidad y de la imposibilidad, del recuerdo y del olvido. En definitiva, amalgaman conciencia y fantasía, verdad y verosimilitud, realidad y ficción.

El acto de traducir comporta un concienzudo rastreo de los bajos fondos de nuestra memoria, espacio laberíntico y especular, enrevesado y ambiguo, en el que parece habitar y hablar otro yo, un yo desconocido y extraño, un yo convertido en otro que promueve, a partir de fragmentos difusos y desordenados, la reconstrucción en nuestra imaginación de diferentes historias de las historias vividas, jácaras o patrañas que someten el lenguaje a la prueba de fuego de la realidad y hacen estallar nuestra verdad más inverosímil y, por eso mismo, más esencial y azarosa. Nuestra vida y nuestra memoria son un sinfín de textos, y así las leemos y las releemos,

avanzando y retrocediendo de texto en texto, de relato en relato, añadiendo a estos algún detalle, algún pormenor, algún aderezo, incapaces de determinar su principio o su final lógicos y condenados para siempre a traducirlos y a retraducirlos, a conocerlos y a reconocerlos en el interior de nuestra trama espaciotemporal. Porque contar hasta el final un relato vital supondría regresar al punto de partida de un trayecto, el de nuestra propia vida, dado que no podemos saber exactamente cuándo empieza y cuándo acaba de verdad ese relato. Los relatos de nuestra vida, que son los relatos de nuestra memoria, son relatos circulares, relatos que parecen no tener fin porque acaban en el mismo punto en que empiezan. En el simulacro que es nuestra propia vida, en la que a veces alternamos el papel de actores con el de simples espectadores, traducir significa intentar descifrar lo más tenebroso y aciago de nuestras relaciones dentro de un engranaje de significaciones imprecisas y polisémicas en las que, por encima de todo, prevalecen, o deberían prevalecer, el misterio y la interrogación. En consecuencia, no hay traducción posible al margen del recelo, de la duda, de la suspicacia basada en meras verosimilitudes o probabilidades, porque los textos de nuestra vida y de nuestra memoria, asintóticos y elípticos pero atiborrados de significado, juegan a menudo con referencias opacas y hacen de nosotros, del mundo y de los otros un lenguaje críptico cuyas claves no conocemos ni posiblemente llegaremos a conocer jamás.

La traducción, por lo tanto, es caos, confusión, desorden vivo que solo puede aprehenderse a través de las alegorías y de las ficciones de la realidad: las traducciones que de continuo han de acometer nuestro yo y sus personajes no logran elaborar formulaciones sintetizadas, ya que esas traducciones son propiciadas por la *vivencia,* y esta no puede hacerse mínimamente inteligible sin recurrir a algún tipo de mediación, ya sea de carácter temporal, espacial, conceptual o literario. La vivencia de una pérdida irreparable, de una separación, de una ruptura; la vivencia de los diversos y dolorosos exilios que impone la vida; la vivencia de la infancia y

de la adolescencia; la vivencia de los primeros deleites carnales y desencuentros íntimos; la vivencia de un trauma, erigido para siempre en centro neurálgico existencial que modificará cualquier traducción previa y condicionará cualquier traducción posterior... Todas nuestras vivencias, pero sobre todo las que son traumáticas, vertebran un universo de retraducciones infinitas que conducen de forma inexorable a la confrontación con nosotros mismos como autores, como narradores y como personajes de nuestra propia vida, en cuanto que testigos e intérpretes de todo lo que hemos vivido. Esa confrontación surge inicialmente de la dificultad de recordar con fidelidad nuestras vivencias, de inscribirlas en nuestra memoria en toda su veracidad y en todo su realismo. Y también, por otra parte, de la posibilidad de que, a la hora de intentar relatarlas, no consigamos el distanciamiento necesario y nos convirtamos en víctimas de nuestra propia memoria.

Para alcanzar cierta objetividad, el testigo que narra debe intentar distanciarse de sus propias vivencias, y para ello puede contar lo que ha vivido como si lo hubiera vivido otro, retraduciéndolo mediante una narración en tercera persona. Pero ese pretendido distanciamiento no basta: se hace igualmente necesaria cierta dosis de ficción, se hace imprescindible *novelar* esas vivencias. Son las mismas necesidades narrativas las que imponen la pertinencia de relacionar la verdad de lo vivido con su verosimilitud. Para retraducir nuestras experiencias vividas debemos recurrir al abecedario de nuestra imaginación, sumirnos en la verdad engañosa de nuestras propias vivencias, en los visos de irrealidad que adquieren al ser relatadas. Se trata de convertirnos en los novelistas de nosotros mismos emulando al novelista real, es decir, transfigurando nuestras vivencias en parábolas, en hablillas, en fábulas, en quimeras y en ficciones diversas que no solo tengan apariencia de verdad, sino que además actúen como una verdad, o sea, que se materialicen en la sustantividad de la vida, de nuestra vida, y de la memoria, de nuestra

memoria. Porque lo que nos pasa no solo es un dato de la realidad, sino también, y fundamentalmente, una ficción conveniente y beneficiosa, un territorio por explorar, por imaginar, por inventar.

La ficción nos permite ahondar en lo más insondable y auténtico de nuestra persona, pues nos facilita el distanciamiento necesario frente a nosotros mismos, frente a nuestras múltiples identidades y frente a nuestra propia memoria. Al decir quiénes somos y al relatar nuestras vivencias, hacemos de nuestra biografía una historia de ficción, un ineludible proceso de ajuste y de reajuste, de traducción y de retraducción, en el que todo lo vivido fluye y refluye, en el que el tiempo pasado vuelve una y otra vez. Y ello implica saber jugar en todo momento con las trampas en forma de lapsus que nos tiende la memoria, pues en esos lapsus se halla nuestra verdad más esencial. Retraducirnos supone luchar contra varias identidades para intentar así desbrozar mejor nuestra identidad personal y propia, y ese combate identitario siempre provoca la efímera sensación de que nuestra vida no nos pertenece, de que, en realidad, pertenece a otro. Por eso puede decirse que la rememoración es una propensión, un arresto, un impulso casi instintivo encaminado a hacer de nuestra vida un perpetuo relato autobiográfico, tan imperecedero como nuestra memoria.

Así pues, sostengo que la memoria pasada es ese centro difuso en el que confluyen, de manera más o menos divergente, identidad, vida e historia, puntos cardinales de la existencia que arraigan en las grietas del corazón y que llevan la impronta del tiempo, de la errancia, del anhelo y de la espera. La memoria, que no solo mira al pasado sino también al presente y al futuro, posibilita el cambio, la novedad, la irrupción de una nueva subjetividad, una subjetividad no sustentada en la primacía del yo sino en la otredad más radical. Por eso la memoria es hoy una necesidad de primer orden. Como dijera Zygmunt Bauman, vivimos instalados en una modernidad líquida que solo piensa en el presente y en el futuro y en la que la memoria, tanto individual como colectiva, no es más que un remanente

dúctil, deleznable y huero. La grandeza actual de las conquistas científicas y tecnológicas no encuentra parangón en el pasado. Nuestros tiempos están llenos de valores científicos y tecnológicos, que alargan su autoridad y su irresistible atractivo mucho más allá de los límites científicos y tecnológicos en el sentido clásico. El hecho de que la aspiración científica y tecnológica esté presente en todas partes lleva inevitablemente asociadas nuevas sumisiones y nuevas ambiciones. No confiando en el simple impulso, la ciencia y la tecnología exigen de modo inexcusable un conjunto de mitos de rigor, de exactitudes extremas y de demostraciones. En un intercambio magnífico, ofrecen el espejismo de la certeza, del conocimiento seguro, de la posesión intelectual exenta del peligro derivado de la duda. [24] Justo lo contrario de lo que alimenta la memoria: incertidumbre, inconsistencia, extrañeza, perplejidad, espontaneidad.

Lamentablemente, la educación de hoy ha perdido la memoria, porque ha olvidado que educar es, ante todo y sobre todo, emprender un viaje hermenéutico y darle continuidad. Y ese viaje no se puede abordar al margen del tiempo y del espacio, es decir, al margen de la memoria. Puesto que no se trata de aprender de memoria, sino de aprender a hacer memoria, de aprender a transmitir y a aprehender el valor de la experiencia, un aprendizaje, este último, que comporta romper con la fe ciega en la verdad objetiva y demostrable, en la certeza y en la seguridad absolutas. La mirada que proporciona la memoria es una mirada desvalida, no susceptible de demostraciones ni tampoco de pruebas coherentes, e incapaz de discernir con rigurosidad una verdad categórica, ya que su idioma es ante todo verbal, y es precisamente eso, la palabra, lo que pretende restituir. Por eso hoy es más necesaria que nunca una auténtica *pedagogía de la transmisión*, una pedagogía con memoria, que se nutra de las necesidades emocionales a través de la literatura, de los relatos, de los testimonios. Porque la literatura llega adonde jamás podrán llegar la ciencia y la tecnología. Estas, que parecen abarcarlo todo y que pretenden acabar con la antigua primacía del

discurso poético, pueden enriquecer el lenguaje y los recursos de la sensibilidad, pueden dotar de ilimitadas formas a nuestro entorno y al contexto de ocio o de subsistencia en el que la cultura tenga probabilidades de prosperar, pero pocas pruebas o razones han logrado o lograrán aportar a nuestro conocimiento o a nuestro gobierno de la posibilidad humana (Steiner, ibíd., págs. 26-27 y 324).

La educación, por lo tanto, debe concebirse hoy desde una *razón rememorativa*. La razón rememorativa es una razón sensible a la autoridad del pasado, a su eterna interpelación. No obstante, debo matizar que en modo alguno defiendo una educación «anticientífica» o «antitecnológica», sino tan solo la necesidad de una articulación armónica de los diferentes lenguajes que forman parte de nuestra realidad. Lo que intento es huir del monolingüismo reductor de la tecnociencia, dado que sus conceptos no reconocen a la persona, ni tampoco la significación, el sentido o el misterio. Dicho de otro modo: no reconocen la memoria, la identidad, la vida, la historia.

Más allá de la terrible crisis pandémica y económica que padecemos, nuestra crisis actual es básicamente una crisis de memoria, en unos tiempos y en unos espacios que nos inducen a caer en la amnesia, en el mutismo, en la indiferencia, en la irreflexión, en el utilitarismo y en la sobreexposición permanentes. Por eso es urgente una educación que promueva la memoria, que fomente la construcción de vínculos personales y grupales en función de un pasado, de un presente y de un futuro propios y compartidos, una educación, en definitiva, que suscite en la persona una auténtica «cartografía» de la memoria. Porque, como ya nos advirtió en su momento Neil Postman, nuestras preocupaciones más serias, tanto desde el punto de vista individual como colectivo, no son de orden científico-tecnológico. La covid-19, la amenaza del integrismo islámico y de una catástrofe nuclear, la muerte de millones de personas por inanición, la desintegración de familias enteras, el maltrato físico y psicológico de niños, de mujeres, de ancianos y

de animales, los crímenes perpetrados dentro de los límites de nuestras ciudades, la soledad, el abandono, la falta de trabajo y de una vivienda digna, el fracaso escolar o la ineficacia de la educación no son problemas que se resuelvan a golpe de ciencia y de tecnología, dado que se ha demostrado que estas son inútiles para tratarlos. [25] Y lo son porque quizá lo que requieran sea memoria, simplemente memoria.

2
La memoria futura
corporeidad y deseo

Vuelve a menudo y tómame,
amada sensación, regresa y tómame.
Cuando la memoria del cuerpo despierta,
su viejo deseo vuelve a rodar en la sangre;
cuando los labios y la piel recuerdan
mis manos sienten como si tocaran de nuevo.
Vuelve a menudo y tómame, en la noche,
cuando mis labios y mi piel recuerdan...

KONSTANTINOS KAVAFIS

Somos sujetos, actores sociales de la historia más o menos «comprometidos», seres con capacidad de obrar, inconcebibles al margen de la acción, del poder ser, de un determinado proyecto vital. Nuestro yo y sus personajes encarnan las ilusiones y los desengaños de su particular trama existencial, una trama que, no lo olvidemos, se construye, se deconstruye y se reconstruye en el interior de una trama mucho más amplia, la del grupo o colectividad de pertenencia. Por el mero hecho de existir, contraemos —deberíamos contraer— una obligación para con la historia, para con los otros y para con nosotros mismos, partiendo de la base de que es posible transformar y reparar de alguna manera las injusticias pasadas, presentes y futuras, pero también aceptando con resignación, como seres contingentes que somos, todo lo que la historia, los otros y nuestro yo y sus personajes puedan depararnos.

Nos movemos entre lo beneficioso y lo pernicioso, entre la solución y la irresolución de los aprietos históricos y existenciales. La vida está llena, en todo su espesor, de tendencias contradictorias, tan capaces de generar sosiego como desasosiego. La existencia misma es, por siempre y para siempre, conflictiva, dilemática. La falta de certezas absolutas y de horizontes seguros, que es lo más específico del existir humano, nos aboca a la apertura, al proyecto, a la expectativa, al deseo, a las múltiples posibilidades que se nos presentan en la realidad y que nos obligan a consumar elecciones, sean estas acertadas o no. Y es ahí donde reside el verdadero sentido de lo utópico, un sentido que no tiene que ver con el

idealismo sino con el realismo. Porque, lo queramos o no, somos más actores que espectadores: en nosotros se halla la posibilidad de transformar el mundo, una posibilidad real y no ideal, ya que la realidad no se reduce a ideas, como postula la doctrina platónica, ni tampoco responde a una concepción hegeliana, según la cual tan solo sería despliegue y manifestación de la idea.

Este no es un ensayo idealista. Ni idealista ni idealizador. En él, lejos de defender, como hace la metafísica, una *esencia* humana intemporal, metahistórica, me rijo por los parámetros del ser individual, del tiempo y del espacio concretos, pues son esos parámetros los que permiten que advenga la experiencia, la *vivencia*. Creer en un mundo racionalmente puro supone la irremediable degradación de todo aquello que se le opone, o sea, de los sentidos, del devenir y del *caos*, que son las instancias desde las cuales se *proyecta* el hombre en el mundo. Frente a la racionalidad intrínseca de la realidad que defiende la metafísica, que la lleva a respaldar conceptos como «ser», «sustancia», «esencia», «unidad», «espíritu», «Dios» o «inmutabilidad», yo sugiero más bien la imposibilidad de negar ese mundo supuestamente «irreal» que se manifiesta y se expresa a través de la corporeidad, de la finitud, de la contingencia, de la dispersión, de la transmutabilidad, de la novedad, de la vida y de la muerte.

Como seres irreductiblemente históricos y, por eso mismo, finitos, ambiguos y ambivalentes, rememoramos y anticipamos en la historia, en la cultura, en la tradición, en el espacio y en el tiempo. Porque no somos más que la condensación de *una* historia que sigue, de forma dialéctica, un triple movimiento: el haber sido o podido ser —memoria del pasado—, el ser —inmanencia del presente— y el poder ser —posibilidad de proyección en el futuro— nos permiten situarnos y resituarnos, siempre de manera provisional, en el espacio y en el tiempo, es decir, en la historia y en *nuestra* historia, y esas son instancias identitarias que se solapan y que se relacionan intrínseca y forzosamente con nuestra facultad de interpretar. Así, lejos de

ponderar la posible existencia de un espíritu infinito, absoluto, yo prefiero interesarme por las significaciones de la vida en sentido biográfico, existencial e histórico, como amalgama de *experiencias humanas* dadas en un tiempo y en un espacio concretos, tanto en su vertiente individual como colectiva. Frente a los valores erigidos en nombre del racionalismo, abogo por trabajar desde la historia, desde la temporalidad, desde la eventualidad, desde la experiencia, desde la irracionalidad, desde la corporeidad, desde la subjetividad, desde la individualidad, desde la mutabilidad, desde la transitoriedad, desde el dolor y desde la finitud. No se trata de prescindir del logos, sino de complementarlo necesariamente con el *pathos*. De igual modo, la reivindicación de la individualidad se refiere a nuestra unicidad como seres humanos: somos únicos, irrepetibles, diferentes e incomparables.

Para situarnos y resituarnos en el mundo, la mediación de nuestro cuerpo es indispensable. Nuestro cuerpo es la expresión vital y vivificante de nuestro comportamiento. El mundo, concebido como difuso universo de múltiples y provisionales oportunidades, no es un simple receptáculo de todo lo que existe, sino el espacio concreto en el que, para bien y para mal, vivimos y nos relacionamos con los otros. El mundo no es una imagen de nuestra conciencia, sino aquello que percibimos, que sentimos, que *vivimos* y que entra en relación con nosotros, o nosotros con él, a través de nuestra corporeidad. Nuestra conciencia es una conciencia *corporeizada* que se define y se legitima por medio de nuestra facultad de obrar en el mundo con, por y para los otros. Según esa premisa, el mundo, *nuestro* mundo, no es un conglomerado de fragmentos que se yuxtaponen unos a otros, sino el contexto en el que se dan o se inhiben comportamientos. Eso quiere decir que el mundo, la realidad, está ahí para nosotros, como presencia y también como ausencia, porque nunca podremos llegar a percibirlo nítidamente ni tampoco a perimetrarlo, ya que se muestra y se oculta, se abre y se cierra al mismo tiempo, y ello impide que consigamos objetivarlo y comprenderlo

del todo. De esa incapacidad para objetivar y para comprender completamente nuestro mundo y nuestra misma existencialidad deriva la eterna pregunta sobre el sentido del mundo y, con ella, la ineludible necesidad de anticiparnos. El mundo es «multívoco», no unívoco. Además, está constituido por una concurrencia de fenómenos. Por eso es peligroso defender hoy posturas deterministas que reduzcan la realidad a lo que de ella puedan captar directa o indirectamente nuestros sentidos y que admitan el método experimental empírico de la investigación científica como el único legítimo. Ser hombre no es solo tener memoria, sino fundamentalmente *desear*. Y el deseo, igual que la imaginación, escapa de lleno a la determinación empírica, porque es palpitación, movimiento interior.

La experiencia vivida se encarna en el cuerpo. El cuerpo constituye el espacio de la percepción y el antecedente y fundamento para un análisis esencial de la existencia que escapa a las explicaciones externas que las ciencias llevan a cabo de los hechos biológicos, psicológicos y culturales. Ineludiblemente, el término «cuerpo» comporta toda una serie de significaciones de carácter cultural e histórico, valorativo y afectivo. La influencia que sobre la percepción del cuerpo han ejercido el arte, la religión, la educación y la cultura en general es tan indudable como notoria. Desde los pitagóricos y Platón, el cuerpo se ha integrado en una perspectiva dualista que, pasando por Descartes, aún perdura en muchos ámbitos del conocimiento. En la filosofía de la existencia, el cuerpo ya no se piensa como una dualidad, sino más bien dentro de la categoría heideggeriana de *ser-en-el-mundo*, la estructura primordial de la realidad humana. Pero Maurice Merleau-Ponty supo ver muy bien la importancia del cuerpo como centro de vivencias, como principio de comunicación con uno mismo, con el mundo y con los otros, como conjunto de actitudes y como medio de expresión. [1] Merleau-Ponty hizo del *cuerpo vivido* un referente expreso de sus reflexiones: el cuerpo se convierte en el marco referencial mediante el

cual se articula el mundo, el lugar en el que entra en juego todo el conjunto de relaciones subjetivas e intersubjetivas que el hombre construye en la sociedad. El cuerpo, desde ese punto de vista, se erige en el ámbito principal en el que concurren y se condicionan todas las experiencias, todas las situaciones que se viven a través de él, a través de ese cuerpo que progresivamente se va haciendo más y más personal, más vivido y, en consecuencia, más vívido. El cuerpo se vive, de ahí que no podamos pensarlo como simple objeto, como algo rígido e indeformable y, por ello, intemporal y ajeno a la experiencia que tenemos de él. Pensar el cuerpo como cuerpo vivido implica asumir que no solo estamos nosotros en el mundo, sino que el mundo también está en nosotros. [2]

El cuerpo es una categoría existencial de primer orden. Nos descubrimos a nosotros mismos y descubrimos al otro a través del cuerpo y a través de la mirada. No obstante, se impone aquí una breve matización. En la medida en que lo vemos, en la medida en que salta a la vista, el cuerpo es lo visible, mientras que la mirada es lo invisible, lo que permanece oculto, lo enigmático. Por eso cabe decir que la mirada no es cuerpo, sino un reflejo más de nuestra esencial corporeidad, cualidad, esta, que escapa a cualquier visión totalizante y objetivadora: la mirada solo puede ser subjetiva y fragmentaria, es decir, vivencial, existencial, intencional. Cuerpo y corporeidad no son términos equivalentes, pero eso no quiere decir que por sí mismos constituyan elementos opuestos a la manera de un dualismo antropológico. Más bien debe entenderse que «la corporeidad asume la dimensión física del cuerpo y se convierte en sujeto que, a su vez, trasciende lo orgánico». [3] Somos cuerpo, pero un cuerpo que se incorpora a nuestra corporeidad, a nuestra subjetividad: somos un cuerpo que crea sentido, que mira, que se subjetiviza con nosotros mismos y nos permite así superar la mera instrumentalidad. Eso implica asumir que en nuestro horizonte perceptivo aparecen otras subjetividades que, de forma simultánea, nos cosifican y nos construyen, otras subjetividades que nos

someten día tras día a la dialéctica de la alteridad. La corporeidad, en definitiva, sintetiza antropológicamente lo físico, lo social y lo vivencial. Ver al otro es verlo solo como cuerpo, como objeto opaco o como simple instrumento al servicio de la propia subjetividad, mientras que mirarlo es reconocerlo en su corporeidad desde la corporeidad propia, sentirlo como una interioridad desnuda que se abre, que se exterioriza, descubrirlo, en suma, como sujeto del mundo, como sujeto con historia, en su radical alteridad y en su trascendencia originaria (Mèlich, ibíd., págs. 79-80, 82-84 y 136).

Continuamente nos movemos en la ambigüedad: el placer que provoca el hecho de sentirnos vivos contrasta a menudo con el dolor que genera el mismo hecho de existir. Placer y dolor, deseo y sufrimiento, son sensaciones indescriptibles que, por eso mismo, solo pueden ser interpretadas por mediación del cuerpo, en y a través del cuerpo, por cuanto este constituye el «inagotable almacén de las mediaciones humanas». [4] Y el cuerpo es, precisamente por hallarse escindido en esas dos vertientes de la existencia humana, una reinvención perpetua. El cuerpo puede concebirse desde una triple perspectiva. En primer lugar, se presenta como ineludible articulación situacional, como memoria y como imaginación a partir de indicios corpóreos: el hombre se encuentra siempre *situado,* sin posibilidad de esquivar la índole adverbial como especificación precisa y práctica de la dimensión espaciotemporal propia de su corporeidad. [5] En segundo lugar, el cuerpo también se presenta como texto, como discurso, como relato infinito que facilita la comprensión histórica de su ejercitación a partir de sus prolongaciones y de sus proyecciones en el pasado y en el futuro. Por último, el cuerpo se presenta asimismo como objeto de deseo y de placer, de poder y de sometimiento, y se mueve constantemente entre la dominación y la libertad. Esa triple categorización del cuerpo, sin embargo, no debe

entenderse de manera aislada, puesto que las tres perspectivas referidas forman un sistema muy complejo de relaciones que explican y a la vez disimulan los significados de los vínculos que el cuerpo mantiene en las esferas social e individual. [6]

El cuerpo es, análogamente a un museo, la realidad más diversa, insegura, efímera y permanente, como inmediata materialización de las continuas transmutaciones individuales y colectivas en un lugar y en una época y como el espacio en el que se mantienen, se reproducen y se recrean todos los indicios que expresan anclajes incompletos: el tránsito de un cuerpo por calles, por otros cuerpos, por casas, por hoteles o por diferentes países genera vivencias por las que, de forma paralela, transitan la cultura y la historia y no solo la identidad del individuo. Según el diccionario de la Real Academia Española, el museo es, en sus dos primeras acepciones, un «lugar en que se conservan y exponen colecciones de objetos artísticos, científicos, etc.» y una «institución, sin fines de lucro, cuya finalidad consiste en la adquisición, conservación, estudio y exposición al público de objetos de interés cultural». Ciertamente, el hecho de conservar objetos ayuda a prevenir su pérdida, a la vez que posibilita su estudio: de la misma manera que los objetos que alberga un museo, el cuerpo es observado, vigilado y estudiado. [7] Y, como el museo, el cuerpo es un espacio en el que se inscriben cosas que forman parte de la memoria. Igual que las obras de arte a través de los siglos, el cuerpo es un lugar en el que nos instalamos desde el nacimiento y que perseguimos incluso después de la muerte. Los objetos museísticos hablan, contienen significados y dan a conocer cómo en otro tiempo se relacionaban otros cuerpos. No se puede entender lo social sin un escenario en el que se lleve a cabo la obra, la interacción entre cuerpos diferentes. En ese sentido, el cuerpo es también discurso, en la medida en que no solo produce un lenguaje sino que además transita con él. [8]

El cuerpo emerge como lugar, como receptáculo y como proyección de múltiples y contradictorios sentidos, en él se inscriben las inferencias de sus relaciones: la pertenencia a una particular comunidad humana, la enfermedad y la salud, el debilitamiento y la firmeza, la acción virtuosa y la vileza, el cuidado y la humillación, la dicha y el tormento, la seguridad y la inseguridad, la identidad y la desidentificación. El cuerpo alberga inscripciones de todo tipo, deviene *hermenéutica viva* que despliega ante otros cuerpos un dilatado conjunto de valores, de prejuicios, de imágenes estereotípicas y de lenguajes en torno a lo que ha sido, a lo que es y a lo que será, en torno a sus propósitos, a sus metas y a sus deseos, a su origen social, a sus errores, a sus relaciones consigo mismo, con el mundo y con los otros... Por eso la manera en que el cuerpo está y se sitúa en el mundo expresa siempre algo más que la personalidad de un sujeto singular. Los recuerdos se alojan en la piel, límite del cuerpo, aunque el corazón haya dejado de latir: los indicios que el cuerpo contiene manifiestan cómo este se expresa, así como el trasfondo de lo que expresa. La guerra, la tortura, la cárcel y el confinamiento en un campo de concentración, por ejemplo, son trágicas experiencias que quedan grabadas en el cuerpo, como símbolos del horror de la violencia y de la suficiencia humana. Memoria, indicio y política actúan a modo de vectores, y condicionan la actuación de los cuerpos de acuerdo con el conjunto de significaciones en el que se inscriben y del que son y están sujetos: en el cuerpo están contenidas la ideología y las diversas trayectorias de la subjetividad, de la misma manera que lo está la edad como huella significante que orienta y condiciona las acciones de los demás en un espacio común (Molina Valencia, ibíd.).

El cuerpo de los personajes que hemos fingido y fingimos ser se mueve sin cesar entre lo permitido y lo posible, y a menudo queda subyugado por una amalgama de contradicciones que evidencia las polivalencias cotidianas a las que se enfrenta, de ahí que su expresión sea siempre híbrida. El discurso solo puede brotar de esa hibridación: únicamente a partir de la

multiplicidad, y no de la univocidad ni tampoco de la estabilidad, puede haber de verdad significado y, por lo tanto, transformación de la relación que uno mantiene consigo mismo, con el entorno y con los demás. Hay que dejar de pensar en el cuerpo como algo evidente por sí mismo y pasar a concebirlo como posibilidad infinita y como cuestionamiento continuo, puesto que transmite un cúmulo de significados que orientan su propia actuación y también la de aquellos con los que ha entablado y entabla relación, y hace patente la presencia de un discurso que no puede darse nunca al margen del cuerpo, fuera de él. Y no hay que olvidar que el cuerpo adquiere sus múltiples significados por medio de los objetos con los que influye sobre el mundo y de los seres con los que se relaciona, al mismo tiempo que esos objetos y esos seres son lo que son gracias a las aportaciones de ese cuerpo que se relaciona e interactúa con ellos. El contacto del cuerpo con el mundo y con los otros, en ese sentido, no es más que una prolongación y una proyección continuas de sus propias características en ellos (ibíd.).

El cuerpo es memoria viva y sutil, rastro existencial que exige ser reinterpretado en el interior de una trama dual, la que el sujeto construye, deconstruye y reconstruye entre la dicha y la desdicha, entre el placer y el dolor, entre la presencia y la ausencia, entre el recuerdo y el olvido, entre el exceso y la carencia, entre la virtud y el pecado. En ese polvorín de dualidades que es el cuerpo, la carnalidad y el erotismo son indispensables para inventar y reinventar los deseos íntimos. Sin el placer, y no me refiero solo al de las pequeñas cosas, la vida sería insoportable. Nos define la lujuria, la proclividad hacia los deleites de la carne y de los sentidos. El placer, en la misma medida que el dolor, hace que nuestro cuerpo sea para nosotros una realidad definida, sentida y visible, un territorio infinito en el que perdernos con la curiosidad de quien no sabe y quiere saber. El deseo y

el placer no son tendencias instintivas depravadas, como la moral convencional nos quiere hacer creer, sino pulsiones extraordinariamente constructivas y reconstructivas.

Somos animales dolientes que mordemos el placer a dentelladas. El placer físico provoca que nuestro tiempo reviente de golpe, que nuestro cuerpo y nuestro deseo permanezcan suspendidos en ese tiempo hendido y pasen a ser, respectivamente, evocación e imaginación del placer sentido y por sentir. Pero el placer es tan efímero y fugaz que hace de cualquier posesión un espejismo, una quimera: la sabiduría carnal se disipa y se extingue con tanta facilidad que nos empuja sin remedio a un eterno volver a empezar. Por eso el placer, para no esfumarse tan prematuramente, para no ser devorado por el rigor de la distancia y de la privación, requiere de la porfiada y silenciosa labor de la memoria y de la imaginación, pues solo a través de ellas pueden el deseo y la espera contenerse y refrenarse, ya sea fantaseando con el próximo placer o evocando los placeres precedentes. El placer perpetúa nuestra inaprensible y ambigua existencia, y lo hace extendiendo y proyectando nuestro deseo en el deseo del otro. De hecho, el deseo carnal respondería al anhelo de fundir la alteridad radical, lo mismo y lo otro, en una única imagen. La conciencia de ser uno mismo estalla en la apertura carnal al otro, más allá de lo que se sea para uno mismo, para el otro y para el mundo. El yo y sus personajes, si no son unos timoratos, atraviesan decididamente el abismo que ante ellos instaura la procacidad de sus propias pasiones. La sexualidad se halla en el centro mismo de la textualidad humana, porque está claro que el hombre no se construye ni se reconstruye sin transgredir ciertos límites, desde la castidad y el recato, ajeno a la sensualidad, sino desde la impureza y desde la asunción de toda una serie de fructíferas imperfecciones morales.

El cuerpo es, por lo tanto, un mediador fundamental. Incluso podría decirse que es la única realidad que puede ayudar, por la vía del placer, a leer, a traducir y a interpretar la vida, la mirada y el lenguaje: el sexo se

vive, se mira y se dice. El cuerpo se convierte, en definitiva, en un cuerpo que aprende y con el que se aprende, en un cuerpo que recuerda, que espera y que proyecta, y que expresa la más desnuda de las indigencias. El cuerpo es testigo, pero a su vez necesita ser atestiguado; mira, pero a su vez necesita ser mirado, como si únicamente a través del testimonio y de la mirada de otro cuerpo el cuerpo propio y su placer pudieran llegar a ser reales, auténticos, consistentes. La mirada que se deposita sobre el cuerpo ajeno hace que este aparezca como una realidad viva y, en consecuencia, deseable. Por eso la mirada no solo está relacionada con la curiosidad, sino también y fundamentalmente con el deseo. Hablo, no obstante, de una mirada que, pese a focalizarse en un cuerpo, no pretende ser objetivadora ni tampoco cosificadora o totalizadora, por cuanto incluye la superposición de miradas al cuerpo propio, lo que conlleva que la conciencia del cuerpo se escinda por medio de una mirada híbrida: el yo y sus personajes se ven siempre afectados por una *percepción dual* que comprende al mismo tiempo la percepción del cuerpo del otro y la percepción interior del propio cuerpo, dualidad esencial que se extrapola al lenguaje mismo, en la medida en que este combina la expresión de elementos objetivos y subjetivos. Así pues, los cuerpos miran y son mirados, se erigen a la vez en mirada y en reclamo de mirada. Se trata de una mirada voraz, jamás saciada de la realidad para siempre extraña y singular del cuerpo del otro, pero radicalmente opuesta a la mirada pornográfica, pues esta última, al caracterizarse por una visualización total, hace que el secreto, la latencia, la intimidad o el deseo desaparezcan. [9]

El placer, por consiguiente, es indisociable de la vivencia, de los sentidos y del lenguaje. La memoria y la imaginación del cuerpo se llenan con las sensaciones producidas sobre todo por la vista, pero también con las que provocan el oído, el olfato, el gusto y el tacto, así como con las palabras que nombran esas sensaciones vividas, única manera que tiene el ser humano de asegurar que de verdad se han producido. Porque, en la medida en que el

cuerpo es desmemoriado y permeable, en la medida en que se ve continuamente enfrentado a un presente que no cesa, a la diafanidad de lo frágil y de lo pasajero, solo las palabras, comedidas o impúdicas, son capaces de aferrar el placer, de darle alguna solidez. Las múltiples y borrosas imágenes del placer carnal resurgen gracias a las palabras que las dicen: el cuerpo es texto, exaltación súbita del lenguaje jadeante, sudoroso y entrecortado. El yo y la palabra se funden y se confunden: el cuerpo se convierte en la voz quebrada e imaginaria de un yo perdido entre los pliegues de los sentidos. El placer no es más que la reafirmación de la sensación de extrañeza del yo respecto a sí mismo, respecto al hecho de estar y de sentirse vivo.

Nuestra memoria está abierta al pasado y al futuro. La mirada que, desde el presente, dirigimos hacia el pasado y hacia el futuro, es decir, nuestra mirada sobre el tiempo, sobre *nuestro* tiempo, es una mirada diferida con relación a todas esas vivencias que, para bien o para mal, escinden nuestra vida y nuestro yo. El pasado está ahí, ha tenido lugar, aunque pueda no haber sucedido exactamente como nosotros lo recordamos. El futuro, por su parte, es contingente y accidental, en el sentido de que lo que deseamos o imaginamos puede suceder o no, con independencia del papel que asumamos en el curso de las cosas. Pero ello no es óbice para no actuar, sino más bien todo lo contrario. Aceptar las contingencias de la vida implica saber adoptar y ejercitar lo que Francis Scott Fitzgerald denominó «inteligencia de primera categoría», cuya prueba «reside en tener en mente a la vez dos ideas contradictorias y, a pesar de todo, ser capaces de actuar. Así, por ejemplo, habría que saber que las cosas no tienen remedio y, sin embargo, se debería estar dispuesto a cambiarlas». [10] Dicho de otro modo: la vida es un juego y hay que jugar, mover ficha, aunque de entrada sepamos que podemos perder la partida. Por eso es difícil concebir al hombre como un ser pasivo e ideológicamente neutro, sin arrojo, sin capacidad de decisión, sin iniciativa. No hay, no puede haberlos, seres

humanos al margen de la ideología, entendida esta como conjunto de ideas sobre la realidad que orientan nuestras acciones prácticas en el mundo. No hay vida verdaderamente humana al margen del plan, del proyecto, del deseo, de la imaginación. Porque incluso lo familiar, lo de sobra conocido, es imprevisible y nos vemos siempre abocados a lidiar no solo con nuestro sentido más profundo, sino también con la amenaza constante del absurdo de nuestra existencia, de nuestro impenetrable no ser, lo que nos obliga a reinventar nuestro posible futuro a cada paso, algo que hacemos a partir de los vacíos y de las ausencias de nuestro pasado y de nuestro presente, ya que son esos vacíos y esas ausencias los que nos permiten alimentar nuestros deseos y proyectarnos hacia el futuro.

Los seres humanos no podemos vivir única y exclusivamente de nuestro pasado, porque la vida nos empuja sin cesar a pensar en nuestro porvenir, en un intento por dar con las claves que nos permitan escrutarlo y penetrarlo, por forjar un lenguaje que de alguna manera nos haga posible allanarlo y dominarlo. Vivimos, pues, mirando en dirección al futuro, en la permanente tensión vital de aquello que podría acontecer, de aquello que desearíamos que aconteciera. La imaginación recrea en nuestra conciencia, en forma de imágenes casi siempre borrosas, las percepciones y las sensaciones antiguas, y las conjura y las reorganiza para dar lugar a deseos renovados: nos imaginamos a nosotros mismos en el futuro en función de lo que creemos que hemos sido y no hemos sido y de lo que creemos que hemos vivido y no hemos vivido, pero también en función de lo que creemos que somos y no somos y de lo que creemos que vivimos y no vivimos. Y en función, por descontado, de lo que creemos que nos gustaría y no nos gustaría ser y vivir y de lo que creemos que podríamos o no podríamos ser y vivir. Es en esa contingente confluencia de posibilidades y de momentos donde se revela nuestra otredad más radical, donde podemos hablar de nosotros mismos en tercera persona, donde podemos desenmascarar al personaje más auténtico que interpretamos en el frágil escenario de nuestra

vida. La imaginación, facultad íntimamente relacionada con la memoria, no es una pura y simple producción o reproducción de imágenes, sino más bien *inventiva*, capacidad de creación orientada hacia metas y deseos concretos, tanto individuales como colectivos. Es, además, la base de la empatía, dado que es la única facultad que nos brinda la oportunidad de imaginarnos a nosotros mismos siendo otros, en el lugar de otros, y, aunque en realidad nunca lo consigamos, de compenetrarnos emotivamente con otros seres humanos, con otros modos de vida, con otras historias, con otros deseos.

Sin imaginación ni deseo de proyección tan solo tendríamos pasado, algo incompatible con el verdadero sentido de la vida, que no es otro que el de las vicisitudes, el de las peripecias, el de los trances, el de las correrías. Nadamos en un mar cotidiano de pequeñas o de inmensas dichas y desdichas. Y de ese mar, en cuyo fondo hay miles de silencios, de enigmas, de censuras, de desvaríos, de apariencias, de flaquezas y de arrebatamientos, surge precisamente el deseo, una necesidad casi física de ir siempre más allá de nosotros mismos que se inscribe en nuestro cuerpo como lo hacen la sed, el hambre, el dolor, la falta de sueño, la furia, la pasión, el roce de otra piel, el ardor del sexo, un grito ahogado, las obsesiones y las pulsiones de la sangre. Hay deseo porque no hay felicidad absoluta. Porque cualquier satisfacción es momentánea y cualquier insatisfacción, dilatada en el tiempo. Porque la dicha y la desdicha están tan cerca la una de la otra que se desdibujan mutuamente. El deseo es impulso vital, lo que nos mantiene vivos, seria constatación de que permanecen abiertas, de manera ambivalente, tanto la posibilidad de transformar nuestra vida como la posibilidad de fracasar en semejante cometido. Por sí sola, nuestra biografía no crea un destino que conduzca del deseo a su consecución. Es necesario, además, poder actuar sobre ella e imaginarla dentro de una temporalidad para, vinculando nuestro pasado a nuestro presente y a nuestro futuro, darle un rumbo y una razón de ser.

La educación de hoy debe ser capaz de experimentar y de hacer experimentar la temporalidad, una temporalidad que no es infinita sino finita. Ello implica que, desde el presente, ha de estar dispuesta a recuperar un pasado y a conquistar un futuro. Por eso no debe guiarse únicamente por una razón rememorativa, sensible a la autoridad del pasado, sino también por una *razón desiderativa,* sensible a la autoridad del deseo, de la imaginación, de la utopía esperanzadora. Porque la memoria, de hecho, tiene más que ver con el presente y con el futuro que con el pasado, por cuanto se vincula al ejercicio de la justicia, que no es otro que el de la contracción de una deuda para con la historia, para con los otros y para con uno mismo. Más que meras actividades lingüísticas, recordar el pasado e imaginar un posible futuro y dar cuenta de ellos son actos que implican necesariamente generar experiencias y nuevas formas de actuación, de vigilancia, de resistencia y de organización. De conciencia y de responsabilidad, en suma. Puesto que en el futuro solo podremos ser lo que nuestra conciencia y nuestra responsabilidad nos permitan ser por medio de la ejercitación tanto de nuestra memoria pasada como de nuestra memoria futura. [11] La educación debe hacer de cada hombre un «provocador» perspicaz, un inconformista con una fortaleza y con un empuje extraordinarios, y también con una disposición desmedida para cuestionárselo todo, incluso a sí mismo, para embarcarse en mil y una aventuras, para empezar de nuevo después de cada decepción, para levantarse una y otra vez tras cada caída, asumiendo nuevos retos y nuevos fracasos, teniendo siempre presente que una vida auténtica es una batalla constante, un riesgo y un compromiso ineludibles.

3
La memoria silenciada
alegoría y olvido

Una mente atormentada quiere olvidar lo que un corazón roto siempre recordará.

ANTHONY LICCIONE

El tercer puntal de la memoria es el olvido. La memoria no solo rememora y anticipa, no solo recuerda e imagina, sino que también se entrega al olvido. La biografía de cada cual es una extensa obra memorialista que pone en marcha un recorrido retrospectivo e introspectivo en el que se soslayan, por pura necesidad de supervivencia emocional, los posibles traumas vividos. Cuando el corazón, órgano en el que se aloja la memoria vital del hombre, está herido de muerte, la mente tiende a desdibujar la frontera entre recuerdo y olvido, a reprimir y a conjurar ciertos capítulos de la historia personal, a moderar las resonancias íntimas de cualquier sufrimiento latente. La vida, todos lo sabemos, puede llegar a ser a veces desoladora, para algunos incluso puede llegar a ser insufrible, de ahí la necesidad de olvido que tiene la memoria. Tras una experiencia traumatizante o muy dolorosa se impone alguna maniobra de olvido que permita poder seguir viviendo. Esa inhibición de la memoria nos sitúa de lleno frente al problema de si realmente puede darse en nosotros un olvido voluntario y, si es así, en qué medida y por qué la memoria puede preferir olvidar determinadas vivencias.[1] En cualquier caso, no habría que confundir «olvido voluntario» con el hecho de no hablar sobre alguna experiencia sumamente lacerante o desgarradora, porque guardar silencio no equivale a olvidar. El silencio no es olvido, sino una forma más de lenguaje, puesto que, aun silenciado, aun acallado, lo abominable y ominoso permanece latente y silente en nuestra memoria: ¿cuántas veces hemos creído haber olvidado algo por completo y de pronto, sin avisar y a

traición, su amargo recuerdo ha emergido ante nosotros? Cioran supo expresar como nadie lo que quiero decir: «El lenguaje mudo del horror es la lengua materna del silencio». [2]

Así pues, el olvido voluntario no sería más que un olvido revestido de silencio. Y además sería un olvido temporal y precario, porque algún día, tarde o temprano y ante el estímulo más insospechado, la memoria, que siempre trabaja por su cuenta, veladamente, puede sacar a la luz lo que durante mucho tiempo ha mantenido oculto en lo más profundo de sus entrañas. Al modo proustiano, nuestra memoria silenciada, que es nuestra *memoria doliente*, puede activarse en cualquier momento y en cualquier situación. Porque hay recuerdos que, por más que lo intentemos, no conseguimos olvidar, aunque desconozcamos, a priori, con qué materia quedan fijados a nuestra maltrecha memoria. La memoria es fundamentalmente corporal, por lo que el cuerpo deviene indeleble escritura: al final, solo podemos regresar a la monótona y sustancial fijeza de nuestra memoria doliente. Esa es nuestra memoria, una especie de tierra natal, primigenia, en la que, además de dicha, hay muerte, destrucción, ruina, asolamiento. Nuestra memoria doliente y por eso mismo silenciada contiene nuestra verdad más inverosímil e inaccesible. Porque nuestra verdad es precisamente aquello que no podemos olvidar. Y aquello que no podemos olvidar acaba imprimiendo a nuestra existencia una dimensión trágica, no ya solo debido al carácter pernicioso de muchos de los recuerdos que conforman nuestra vida, sino también a causa de su vertiente infausta. [3] Una cura de olvido es lo que permite, si no cerrar del todo las heridas abiertas, sí al menos poder seguir viviendo.

Si, como dice Paul Ricoeur, «la conciencia del presente consiste esencialmente en la atención a la vida», [4] entonces esa conciencia, si de verdad quiere ser diligente y dinámica, debe marginar y desterrar todo aquello que pueda dificultar esa imperiosa atención a la vida. Se trata de un olvido de carácter adaptativo que nos protege y nos libera al suprimir de

manera consciente el recuerdo de alguna experiencia vital tremendamente perturbadora y amenazadora para nuestro equilibrio emocional. Y el hecho de que algunas vivencias nos impongan una cura de silencio, de olvido voluntario, trae a colación la cuestión de si es cierto que hay cosas que no se pueden decir. Lo que sí parece estar fuera de toda duda es que no podemos decirlo absolutamente todo, ni todo lo bueno ni tampoco todo lo malo. No podemos hacer que aquel que quiera escucharnos perciba, sienta y comprenda todo lo que nosotros quisiéramos decirle. Esa cuestión nos remite de lleno a los supuestos límites del lenguaje, que Wittgenstein resumió claramente en la séptima y última de las proposiciones de su *Tractatus:* «De lo que no se puede hablar hay que callar». [5]

Siguiendo la filosofía wittgensteiniana, preocupada por establecer las relaciones que se dan entre lenguaje, pensamiento y mundo, puede considerarse que un acontecimiento traumático se inscribiría dentro del ámbito de lo *místico,* es decir, de aquello que escapa a los límites de la palabra, de aquello que, por eso mismo, puede *mostrarse* pero no verbalizarse. Dicho de otro modo: una vivencia en exceso dolorosa no puede pensarse y decirse con sentido lógico, solo puede mostrarse mediante algún artificio, ya sea artístico o literario. Y ello es así porque esa vivencia rebasa el marco de los hechos, en la medida en que, como verdadero acontecimiento que transforma y deforma, penetra directamente en el terreno de los valores, de la ética: «¿Por qué me han hecho esto?»; «¿por qué he tenido que sufrir lo que he sufrido?». No hay términos facultativos que otorguen sentido lógico a una vivencia cruel y martirizante, sino solo ficciones aproximativas que ayuden a mostrar su sentido ético y moral. La lengua entra en crisis a la hora de decir esa vivencia, se fractura la relación entre la palabra y la herida que esa palabra pretende designar. Por eso guardamos silencio cuando algo nos ha provocado o nos provoca un sufrimiento agudo y lacerante: por más que queramos y que lo intentemos, nos vemos incapaces de *empalabrar* adecuadamente el trauma vivido. La

realidad de una vivencia demasiado aciaga se nos escapa, y nosotros, al intentar olvidarla, nos escapamos al mismo tiempo de ella, y nos vemos así en la imposibilidad de relatarla al no hallar las palabras que tengan la suficiente carga semántica para poder evocarla, para poder significarla, para poder comunicarla. [6] Las vivencias cuyo recuerdo nos resulta insoportable son innombrables, en el sentido de que las palabras que pretendan nombrarlas serán siempre palabras mostrencas, desmañadas, incapaces de designar y de exponer su rigurosa y precisa realidad. En esas circunstancias, más que en una sutura, la palabra se convierte en una amenaza, en una herida punzante y sangrante, en un agujero negro del que es imposible salir.

La indecibilidad de una vivencia difícil de tolerar sitúa los límites de la palabra en paralelo a los límites de una normalidad fingida y hace de la vida personal algo dudoso, inverosímil y problemático, con lo que el sujeto se sume en el mayor de los desamparos. La desesperada y a veces violenta necesidad de hacer a alguien partícipe de los sórdidos fantasmas de nuestro pasado nos impide dominar la lengua, hacerla comprensible y capaz de transmitir, aunque solo sea parcial y transitoriamente, sus posibles jirones de sentido comunicable. La impotencia de vernos privados de un lenguaje capaz de empalabrar nuestras tinieblas nos hunde en el aplomo de un silencio deliberado y persistente y causa en nosotros, asimismo, una fractura de la confianza y del sentido. Ya no puede haber relación inocente con las palabras, ni tampoco con la realidad o con uno mismo, sino tan solo el vértigo de lo irreal, una insuperable consternación de la conciencia que la hace impracticable, la íntima certeza de una perturbadora incongruencia, una intuitiva e hiriente mirada no conceptual que torna incomunicable la experiencia, que la sume en el silencio y en el olvido. Así, el recuerdo desgarrador se erige en símbolo de una vida, en espanto que se sitúa más allá de toda palabra y de toda secuencia temporal, por cuanto cualquier intento de verbalización lo hace impreciso y lo altera: el sujeto comprende de pronto que nunca podrá expresar con las palabras apropiadas el tormento

y la angustia, darles una existencia real y efectiva fuera de sí mismo, revestirlos de cierta objetividad.

El concepto no puede abarcar la totalidad de la vivencia, la lengua no puede expresar el *pathos*, lo más profundo y significativo de la vida. De ahí que se imponga el silencio. Pero se trata de un silencio vivo, intensamente comunicativo, porque es un silencio que muestra sin decir nada, y por ello se diferencia de un simple mutismo. Los hechos acaecidos en nuestro mundo personal son signos, y como tales pueden ser dichos. Pero su vivencia, la experiencia particular que tenemos de esos hechos, es lo *insensato* de nuestra existencia, aquello que no puede ser dicho por medio de palabras, ni tampoco demostrado, explicado o explicitado, sino solo mostrado. Porque una vivencia terrible es símbolo y no signo, es silencio y no mutismo, y por eso mismo escapa al lenguaje lógico (Mèlich, ibíd., págs. 233-235 y 239-240). El mutismo es ausencia total de comunicación y, por lo tanto, de transmisión, es pura inacción, mientras que el silencio es todo lo contrario: el silencio es el reverso del lenguaje, en cuyo fondo inabarcable se halla lo incomunicable, lo que trasciende a la palabra, es decir, el sentido y el sinsentido, la expresividad (in)finita. El silencio nace de la ausencia, de la imposibilidad de decirlo absolutamente todo, rasgo distintivo de nuestra esencial finitud. El mutismo es no querer decir ni mostrar nada, el silencio es no poder decir ni mostrar nada. Dada la imposibilidad de decirlo todo, o simplemente de decir algo en un momento dado, el silencio muestra aquello que es imposible decir. Lo que es imposible decir lo *muestra* el silencio a través, justamente, del silencio.

Para poder narrar algo muy doloroso, primero hay que olvidarlo, soterrarlo en lo más profundo de la memoria. La ardua labor del olvido empieza cuando la palabra se retira y deja que hable el silencio. Ese olvido, en cualquier caso, no es el olvido metódico cartesiano, que consiste inicialmente en borrar de la conciencia todas las ideas y todas las opiniones que en algún sentido puedan ser dudosas o equivocadas, para luego ir de

nuevo acogiendo en ella, poco a poco, todo lo que se ha ido desechando, siempre y cuando resista al criterio de la percepción clara y distinta. En la primera etapa de ese proceso de análisis crítico, Descartes aboga por rechazar radicalmente todo contenido que inspire la más mínima duda, con lo que la única certidumbre intuitiva que le queda al sujeto es su propia existencia como ser pensante, expresada en la fórmula «pienso, luego existo». Pero el olvido de un acontecimiento insoportable no puede ser en modo alguno regulado de manera metódica, porque ese acontecimiento, aunque enterrado en la memoria, se convierte en la única realidad fiable para aquel que lo ha vivido. Olvidar una vivencia enormemente dolorosa responde a una estrategia integral de supervivencia emocional, y no a la certera afirmación de la existencia propia como *res cogitans*, pues esta se vuelve incierta tras esa vivencia. La voluntad tiene un papel relevante en ese proceso de olvido, ya que la realidad de una vivencia traumatizante o muy dolorosa no desaparece por sí misma, sino que ha de ser expulsada y alejada por el mismo sujeto mediante un acto de voluntad consciente y deliberado. No obstante, y a diferencia del olvido cartesiano, semejante olvido no tiene un éxito racionalmente asegurado, por cuanto el trauma se inscribe de lleno en el ámbito del *pathos*. Por eso se trataría de un «arte del olvido» más próximo a Nietzsche, un arte del olvido que perseguiría alcanzar una serenidad y una dicha presentes, inmanentes, aunque fuesen pasajeras y aunque ambas hallasen en el dolor lacerante su fundamento más sombrío y verídico. De ese modo, el olvido se aliaría con esa dicha y con esa serenidad y ahogaría en sus oscuras profundidades el recuerdo traumático. Sería así, al quedar revocado el doloroso peso de ese recuerdo, como florecerían en el horizonte existencial nuevas y lejanas metas, frágiles ilusiones renovadas. [7]

«Bienaventurados los olvidadizos», afirma Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, «pues “asimilarán” incluso sus estupideces». Para Harald Weinrich hay «dos Nietzsches», el filólogo y el filósofo. Mientras que uno

defiende un arte del olvido, el otro, por razones morales, acota y limita esa misma exigencia. Tanto para el uno como para el otro, la memoria y el olvido son una cuestión de carácter moral, que ya no únicamente tiene que ver con lo que *podamos* olvidar o recordar, sino también con lo que *debemos* recordar cueste lo que cueste y a lo mejor, o a lo mejor no, *tenemos* que olvidar, lo que nos enfrenta de lleno con nuestro poder real sobre el olvido y sobre la memoria: ¿podemos de verdad recordar y olvidar a voluntad? Si Nietzsche desea olvidar la Historia, o sea, la historia convertida en ciencia y en arte desmesurados que sobrecargan de memoria al hombre y lo incapacitan para vivir y para actuar, aquel que ha vivido una vivencia mortífera desea olvidar la Historia que lo ha engullido como sujeto y que ha escindido su ser, su propia historia, en mil pedazos. En ambos casos, la Historia ya no sirve para la vida, por lo que se impone la acción del olvido: es necesario construir y emprender un nuevo camino a partir de la acción, de la vida, del futuro. Ese arte del olvido permite la reorganización de la memoria y el posterior desarrollo del pensamiento utópico (Weinrich, ibíd., págs. 214-215, 217 y 220).

El olvido no es una ausencia o privación total de recuerdo, sino más bien una presencia-ausencia, una herida abierta en el fondo de la memoria cuya hemorragia hay que contener a toda costa y al precio que sea. Se trata, como he sugerido antes, de un olvido temporal, de una renuncia voluntaria a recordar ciertas cosas, de un silencio autoimpuesto que finalmente se remedia en parte con el recuerdo de eso mismo que se quisiera olvidar y, por lo tanto, con el retorno a ese punto ciego de la memoria en el que anidará para siempre el drama de lo vivido. Otros retornos, por la misma condición escindida del yo y de sus personajes, serán ya para siempre imposibles de acometer: no habrá ya ninguna certeza fija ni ningún lugar seguro a los que regresar, puesto que, como en el caso de Abraham, la errancia y el tránsito son las condiciones tácitas e ineludibles de cualquier periplo existencial, constituyentes, además, de la identidad-alteridad. El

olvido del que hablo es, pues, un *olvido efectivo:* frente a un pasado que oprime hasta la extenuación, el hombre se ve obligado a asumir un papel activo en el mundo, como si la memoria ya solo pudiera constituirse mediante el eterno juego dialéctico entre recuerdo y olvido. Porque la memoria es cruce de fuerzas, tensión permanente e irresoluble en un sí mismo siempre enmascarado, múltiple y ambiguo, fluctuación perpetua que impide concebirla dentro de un ámbito de contención. La identidad se coliga precisamente con esa forma binaria de la memoria, por cuanto el sí mismo se constituye al mismo tiempo en recuerdo y en olvido, en presencia y en ausencia, en ser y en privación de ser, en oscilación que torna visible la crisis existencial y que, por eso mismo, rompe con una consideración lineal del tiempo. [8]

Un recuerdo mortificante e insufrible, reprimido voluntariamente porque resulta muy molesto para la conciencia, lo situaría Freud en la esfera del inconsciente. Pero aquí habría que ir con cautela para no caer en la tentación de considerar en términos estrictamente psicoanalistas ese olvido voluntario, sobre todo porque, como ya he señalado, una vivencia terrible no se olvida, tan solo se silencia debido a una temporal inhabilidad para comunicarla de manera conveniente y convincente. Lo olvidado-reprimido no es suprimido o expulsado de la psique, sino que sigue actuando e incidiendo de múltiples formas en la persona que olvida o que quiere olvidar. Pero, a diferencia de lo que postuló Freud, esa incidencia, o emergencia súbita de recuerdos aparentemente olvidados, no limita su acción al mero ámbito del inconsciente, cuyo control escapa al sujeto, por ejemplo en forma de sueños o de actos fallidos, [9] sino que también se contempla desde la contingencia y la casualidad de los estímulos externos y desde la propia voluntad consciente de recordar. Por fortuna, en la mayoría de nosotros no se dan manifestaciones patológicas de un olvido-represión mal llevado a cabo que requiera la intervención de un psicoanalista experto. Al contrario: la necesaria distancia temporal, por sí misma, nos permitirá

poner palabras al dolor de una vivencia que de entrada nos parecía «inenarrable». Y en ese doloroso acto de recordar, porque empalabrar una experiencia conlleva recordarla, acabaremos padeciendo exactamente la misma inestable relación que ya experimentamos con anterioridad entre el haber estado *dentro* de una vivencia desgarradora y el seguir viviendo después *fuera* de ella, una inestabilidad extrema que se erige en la más devastadora forma de desprotección frente al mundo y frente a nosotros mismos. A través de la palabra, la memoria se pone recurrentemente en juego. La palabra es el lugar en el que buscar algún tipo de protección y de refugio, en la medida en que conecta de una forma muy íntima con la herida que en cierto modo intenta sanar. Se trata de una especie de proceso homeopático que se sitúa en el centro neurálgico de lo que Freud llamó «dinámicas del trauma». De hecho, uno de los rasgos fundamentales de una vivencia traumatizante reside en que habitualmente elimina cualquier intento de expresarla con palabras. Semejante vivencia implica por lo general una confrontación personal con la propia aniquilación, la única experiencia que posiblemente la psique no puede registrar. De ese modo, el inconsciente reprime todo recuerdo de esa vivencia. La memoria traumática, no obstante, sigue reapareciendo indirectamente a través de alguna extraña repetición de acontecimientos en la vida cotidiana que de alguna manera recrean el trauma vivido en el pasado. A eso es a lo que Freud llamó «retorno de lo reprimido». [10]

Ese «retorno de lo reprimido» tiene importantes implicaciones a la hora de comprender la relación que el lenguaje mantiene no solo con su referencialidad histórica, sino también con su supuesta función representativa. Cuando alguien consigue al fin hablar de un acontecimiento traumático vivido en el pasado, no está volviendo a algo que tuvo lugar hace tiempo, sino que lo está *reviviendo* en el presente. De ahí que sea imposible utilizar un lenguaje puramente referencial y que se imponga, más bien, uno performativo. El poder que tiene la literatura, por ejemplo, para

explorar las heridas de una memoria traumática hace aflorar la necesidad de contemplar una relación no representacional, sino performativa, entre el arte y la cultura. Repensar los modos en que la literatura puede poner en juego las dinámicas de la memoria traumática resulta muy apropiado respecto a un tema como el del Holocausto, que, pese a haber engendrado una tradición literaria propia, siempre ha recelado de la ficción, un medio que, en ese contexto, podría falsear y menoscabar el horror de la vivencia. Sin embargo, el sentido de irrealidad que experimentaron muchos de los supervivientes de los campos nazis hizo de la ficción un medio adecuado para la expresión de la enormidad vivida. La ficción podría ser el espacio en el que las dinámicas de la memoria traumática son reproducidas: a través de la exploración de una experiencia límite, no solo refleja la relación de la palabra y de la ficción con la realidad, sino también el crucial cometido de la memoria en esa dinámica. La performatividad garantiza la unicidad de la atrocidad vivida sin el riesgo de ahogarla en un intento de teorización. El superviviente vive la experiencia concentracionaria y exterminadora como la ruptura tanto de cualquier seguridad en el mundo como de su sentido de sí mismo, ruptura que en el acto de relatarla es revivida mediante diversas estrategias narrativas que reproducen, paralelamente, rupturas parecidas que hacen tambalear el significado y el orden de lo narrado: ruptura de la gramática, del sentido, de la lógica, de la representabilidad, de la referencialidad, de la subjetividad, de la cronología... La narración, extensión de la memoria y del olvido, recrea una y otra vez la vivencia traumática para intentar conseguir algún dominio, aunque sea insignificante, sobre una situación que, por su misma naturaleza, arrebató al superviviente el control de su propia vida. Eso ayuda a comprender la abrumadora necesidad de hablar, de escribir, de expresar lo padecido que a menudo sintieron las víctimas, así como, al mismo tiempo, el peligro real que supuso para ellas tal empresa, porque significó revivir lo que la primera vez fue invivible. Muchos, como Paul Celan, Jean Améry o Primo Levi, no

lograron sobrevivir a ese volver a revivir la memoria traumática que su escritura implicaba. Otros muchos ni siquiera aceptaron ese riesgo y acallaron su memoria para siempre. Pero, pese al peligro mortífero que comporta la rememoración del trauma, hay también, como reivindicó Freud, una necesidad inconsciente de recrearlo, y esa necesidad es el elemento decisivo que finalmente conduce a su relato. El trauma vivido reduce a la víctima al silencio, pero a la vez genera en ella la necesidad de poder articularlo de algún modo (Ferrán, ibíd., págs. 271-273 y 282). Jorge Semprún, quizá uno de los casos más paradigmáticos de reconquista de la memoria tras una imperativa y prolongada terapia de olvido, lo supo expresar muy bien:

> Con todo, en ocasiones nos vemos obligados a actuar en contra de nuestro intento de olvidar, de nuestro deseo de conseguir una identidad nueva con ayuda de la amnesia voluntaria; o sea, en ocasiones, en circunstancias privadas o públicas nos asalta de repente la imperiosa necesidad de dar testimonio. Entonces se produce esa súbita, intimísima necesidad de hablar, de comparecer otra vez como testigos, de indagar hasta en los rincones más recónditos de nuestra memoria, de vaciarla, de acrisolar, de contar en voz alta todo lo que sabemos de esa experiencia en los campos de concentración nazis, lo que sabemos de esa vivencia de la muerte. [11]

El trauma vivido se convierte en la «escena primitiva» de una biografía, en rasgo de identidad, en hipóstasis de un tiempo primigenio. Todo empieza en y a partir de esa escena: el punto de partida ya no podrá situarse nunca más en el principio, ya no habrá más origen que el origen posterior a la vivencia traumática. Hay, pues, una realidad insoportable que funda un origen radical, alejado de la fecha del comienzo y que designa el sesgo más corpóreo de la marca traumática: la verdad más plena e inolvidable será siempre la vivencia del trauma. Esa memoria inolvidable imprime a la existencia una condición trágica e impone por sí misma una rigurosa terapia de olvido voluntario. Porque es evidente que, en determinadas circunstancias, volver a habitar la vida solo es posible al precio del olvido. Ante una memoria amenazadora que aflora sin cesar solo cabe adoptar el olvido como estrategia de supervivencia, un olvido revestido de un silencio

que, como ya he indicado, no hay que confundir de ningún modo con mutismo, dado que sí podemos silenciar nuestra memoria por un tiempo más o menos prolongado, pero nunca conseguiremos que nuestra mirada enmudezca: un lector atento siempre podrá leer en ella la enlutada luminiscencia del dolor que deseamos olvidar y dejar atrás, y que hace de ella una mirada acerba, estólida y desolada. El silencio no es más que la manifestación primera, directa, de una vivencia traumatizante o muy dolorosa de imposible reconstrucción lingüística. Es un olvido autoimpuesto que puede funcionar más o menos efectivamente durante un tiempo y cuyo punto final coincidirá con el momento en que la memoria silenciada se deje por fin moldear como materia estética, como materia narrable. [12]

El relato de una vida se convierte en una labor inagotable y al mismo tiempo imposible: si, por un lado, no se puede decir todo lo que se quisiera decir, por el otro, paradójicamente, nunca se habrá dicho todo. [13] La memoria silenciada proporciona una vida más o menos vivible, pero también es cierto que un olvido demasiado prolongado en el tiempo puede acabar gangrenando el corazón, porque, si no se comunican o exteriorizan de algún modo las estampas más íntimas y dolorosas de la experiencia traumática, la herida identitaria no podrá nunca llegar a cicatrizar del todo, nunca quedará bien cerrada. El auténtico camino terapéutico, por lo tanto, solo puede emprenderse desde una memoria conscientemente liberada. Pero ¿cómo conjurar un dolor desgarrador? ¿Cómo elaborarlo y convertirlo en algo representable, en algo que pueda llegar a ser mínimamente comprensible e imaginable? ¿Cómo volver a unir los mil pedazos esparcidos de un corazón roto? El dolor, su representabilidad, es un tema sobre todo literario o artístico. La literatura y las artes son herramientas que ayudan al yo a destrabarse de sí mismo para poder expresarse y hablar acerca de sus trágicas experiencias, aunque sea de modo superficial y sin llegar jamás a desprenderse de todas sus máscaras. Esa es, sin duda, la

ascesis por la que ha de pasar aquel que decide rescatar su memoria del olvido y del silencio: relatar, relatar y relatar hasta acabar de alguna forma con todo ese dolor almacenado en lo más hondo de su memoria y que consume lo más íntimo y verídico de su ser.

El dolor es uno de los rasgos que más propiamente definen nuestro ser y, con toda probabilidad, el más difícil de compartir con otros, porque solo podemos hablar de él en abstracto. Me refiero, claro está, al dolor psíquico, al dolor emocional, interminable en comparación con el dolor físico. Para poderse exteriorizar, ese dolor necesita recurrir a los tropos del *pathos*, a una auténtica «gramática en movimiento»: alegorías, sinécdoques, metonimias, hipérboles, prosopopeyas, anáforas... [14] Porque su lenguaje es esencialmente ficcional, es decir, literario, narrativo, poético. Las figuras retóricas ayudan al yo a descender a sus avernos interiores y a convertirse en ese «buen excavador de los bajos fondos» que con tanto entusiasmo preconizaba Nietzsche. [15] El dolor sepultado en el olvido que un día la memoria decide desenterrar impulsa una inagotable vitalidad inventiva que se sirve de la retórica para intentar arraigar lo inverosímil, la vivencia traumática, en el ámbito de lo real, en el tiempo: decir esa vivencia supone abandonarse al ritmo obsesivo y recurrente de las reiteraciones, de los discursos ritualizados, de la meticulosa marcación temporal para frenar el escepticismo, y genera un tejido de significaciones, de textos y de imágenes en el que prolifera lo especular, lo insondable o incomprensible de la propia biografía, lo proyectivo. El objetivo es crear un espacio dentro del lenguaje que proporcione *legibilidad* a los traumas vividos. Se trata de una construcción lingüística de carácter inclusivo, que al mismo tiempo recuerda y atestigua, capaz de restablecer mínimamente la realidad de un yo originario, aún no fragmentado por los avatares de la vida, y de localizar en el tiempo pasado los signos anunciadores de lo execrable, esos signos contextuales que la razón, impotente, no puede descifrar, porque solo son descifrables mediante la perspicacia reveladora de las palabras o la

clarividencia del lenguaje poético. Sentirse aún vivo, pese a todo, y con capacidad para superar los contratiempos, para obrar y para hablar por fin, en la historia y dentro de su historia: narración y acción son las dos vías que el yo privilegia en su relación con el mundo, consigo mismo y con los otros. La retórica proporciona un marco capaz de contener y de orientar esas figuras, de ofrecerles un asidero amplio, menos sometido a las rigideces de los hechos, que condicionan al sujeto de forma inexorable. [16]

El relato de los dramas personales va tomando forma en el curso de un viaje retrospectivo e introspectivo en el que el placer y el dolor, la dicha y la desdicha, se buscan y se rehúyen mutuamente. Sin duda, las sucesivas aproximaciones a ese posible relato que el yo lleve a cabo durante ese viaje tan doloroso como necesario le ayudarán a encontrar al fin algún sistema semántico y simbólico capaz de articularlo. Un dolor desgarrador es una realidad inconcebible, y como tal plantea el problema de la representación de lo real y, sobre todo, de la naturaleza de lo que se pretende representar: en sí mismo, lo real tiene un carácter inasequible, por lo que toda representación será limitada. Con respecto a la posible «textualidad» del dolor, dos términos son particularmente funcionales: *ilusión* y *dispositivo*. En la articulación del relato de una vivencia muy dolorosa, el yo persigue la ilusión de captar la esencia de lo vivido, pero sabe de antemano que esta siempre se le escapará, así como que buscarla supone un acto significativo del orden de la necesidad. De ahí que, para hacer frente a semejante paradoja, levante muchas veces un dispositivo —el artefacto narrativo— capaz de mantener y de aumentar la magnitud y la intensidad de la ilusión de lo real (Semilla Durán, ibíd., págs. 159-160).

Hasta aquí no hay, sin embargo, nada excepcional. Lo excepcional quizá esté en los dos impedimentos de peso que hay que sortear en cualquier construcción narrativa de una vivencia traumatizante: por un lado, los sonidos estridentes del dolor —la violencia de su expresión—, que se vuelve más y más inaudible a fuerza de ser nombrado, y, por el otro, la

banalidad de la información pura, que, si bien puede ser útil para la archivística, es absolutamente incapaz de transmitir la esencia existencial de la experiencia vivida. El ángulo de mira, por lo tanto, no es aquel fijado a lo real inmediato, sino aquel que atraviesa y compromete la totalidad del ser, o sea, la vivencia: la mirada que puede dar cuenta aproximada de la conmoción originada por la irrupción de lo abominable en una biografía solo puede ser una mirada subjetiva, como también han de ser subjetivos los consiguientes esfuerzos de cada yo por lograr aprehenderla (ibíd., págs. 160-161).

El yo que narra lo hace según su propia percepción. El yo existe precisamente en esa construcción personal del relato, más allá de la uniforme apariencia de lo real: el yo se crea y se recrea en el lenguaje y se expone en las mismas estrategias de la narración, que se vuelve, a su vez, envite identitario. Los datos concretos del contexto en que se da una experiencia dolorosa no dicen nada, y sin embargo *hablan* desde la perspectiva del narrador. Lo único que puede restituir su verdad a los hechos, incluso al precio de lo verídico, son los relatos en sí mismos sesgados, oblicuos. El artificio, teniendo en cuenta que esa verdad no será nunca inteligible de un modo inmediato y directo, puede convertirse en instrumento de conocimiento. La opción de narrar una vivencia terrible, en cualquier caso, suele acabar poniéndose del lado de la vida. O, como mínimo, del lado de lo que podría denominarse los «intersticios del dolor»: lo vivido reemplaza a lo descriptivo, lo sentido sustituye a lo explicado, los breves cosquilleos de la vida alternan con los lentos caminos transversales hacia el tormento. Dejar radicalmente al descubierto los hechos, presentarlos totalmente desnudos de artificio, supondría la abolición del lenguaje, es decir, del relato, lo que convertiría cualquier representación en un anatema. El problema es que sin representación no hay memoria, y a largo plazo ni tan solo habría hechos, de ahí que la función representativa sea, ante todo y sobre todo, una función simbólica: si el hombre habla —

relata— y, por derivación, interpreta es justamente porque el símbolo lo ha hecho hombre, como dijera Jacques Lacan. Por eso es tan necesario el artificio, que no es más que una forma —simbólica— de representar la realidad, por cuanto es parte de ella. Porque a menudo los hechos encuentran su origen en una construcción imaginaria, lo cual permite deducir que ficción y realidad en modo alguno son instancias irreconciliables, sino más bien instancias mutuamente solidarias. Las dudas surgen cuando hay que establecer las conexiones que se dan entre narración, ficción, intencionalidad documental y comunicabilidad de los hechos. La secuencia ideal sería esta: decir, mostrar, ser comprendido, ser escuchado. Las más difíciles de conseguir son las dos últimas exigencias, dado que tienen que ver principalmente con las aptitudes, aptitudes no solo para decir, sino también para escuchar. De ahí la necesidad de poner en perspectiva la realidad como paso previo a la comprensión. Antes de creer hay que poder concebir esa realidad. Eso explica que la ficción aparezca como el camino más eficaz para lograr que el otro imagine lo que racionalmente ni él ni nosotros podemos admitir. Porque el dolor es subjetivo, e insta a penetrar en las profundidades del ser para dar con las fuentes de su dignidad o de su envilecimiento. [17]

El olvido da forma a los recuerdos y, con el paso del tiempo, permite al fin dar con una configuración narrativa que posibilite transformar lo vivido en relato, teniendo presente que la verdad no necesariamente se encuentra en la narración de los hechos, sino más bien en la *vivencia* del hombre que los padece, en las figuras que, más allá de nuestra percepción inmediata, la Historia y nuestra historia van perfilando, unas figuras que seríamos incapaces de captar sin un adecuado trabajo de distanciamiento y cuyo tejido simbólico es necesario que aprendamos a descifrar. Por eso, cuando narramos nuestras vivencias, sobre todo las trágicas, recurrimos a la imagen antes que a la pura descripción, a la alegoría antes que a la simple narración, a la síntesis imaginaria de la dicha soñada y perdida antes que a

la amargura aciaga del dolor. El relato de una vivencia traumática cuyo duelo ha sido bien elaborado no pretende ocultar o intentar trascender el sufrimiento real, sino más bien mostrar que este es mucho más terrible y escandaloso cuando queda confrontado con el poder irreprimible de lo imaginario. El trabajo del olvido suspende la percepción de uno mismo y hace que la sombra de la inexistencia planee sobre el espejismo de la vida, lo cual implica asumir la construcción de una ficción de realidad susceptible de reunir los pedazos esparcidos —¿olvidados?— de un yo espectral cuyo cuerpo es, de manera sustancial, el único anclaje en lo real. Gracias a la previa labor del olvido puede la memoria impedir que la brecha abierta en lo real, en el tiempo, se haga cada vez más grande. El trauma, figura obsesiva que vampiriza al ser, demanda una recreación constante de la vida, un doloroso trabajo de autoengendramiento —hacerse, decirse, rehacerse, redecirse— al que el yo debe entregarse a fondo mediante la inventiva (Semilla Durán, ibíd., págs. 106 y 114).

Sin duda, solo desde el olvido es posible el retorno a la lucidez, al yo primigenio, pues el hecho de reinstaurar la memoria conlleva la obligación de emprender una relectura y una reinterpretación de uno mismo, de los otros y del mundo, relectura y reinterpretación que, a través de un inesquivable vaivén temporal e identitario, suponen, por una parte, el eterno retorno al centro del dolor y, por otra, la afirmación del poder de la vida, la proliferación de máscaras y de textos, los estallidos del yo que lentamente permiten reencontrar puntos de anclaje: la narración se convierte en caución de lo real, en fundamento, en vínculo entre vida y biografía, en soplo de sentido en el que la vida se construye, se deconstruye y se reconstruye mediante un doble movimiento simbólico de absorción —de relatos, de imágenes, de voces— y expulsión —del trauma vivido, del dolor latente—. De ese modo, y en cierta manera, el olvido se erige en condición de la memoria: como instancia movilizadora del yo, el olvido preserva la memoria, lo cual supone que esta pueda resurgir en un futuro. Y, cuando eso

ocurra, el yo podrá reencontrar algún frágil punto de equilibrio que convierta el decir en acción y el discurso, en vida. Ante la necesidad de exorcizar el dolor, la narración deviene memoria, anamnesis. Ella torna presente lo ausente, hace revivir. Pero, en el caso de aquel que ha vivido una experiencia traumática, ese revivir quiere decir revivir el trauma, por lo que, como no hay ninguna garantía de salir vencedor de ese encarnizado combate contra su propia memoria, renuncia al testimonio y, por consiguiente, a la narración. Solo puede haber resurrección, aunque siempre sea una resurrección parcial, al precio de la memoria, del olvido, del silencio, de la narración. [18]

La búsqueda de uno mismo tiene lugar en el interior de la narración. Los diferentes relatos que acometa el sujeto muy posiblemente se sucederán, uno a uno, siguiendo el sinuoso y laberíntico camino que conduce al centro de su yo, punto ciego en el que se oculta su verdad, en el que reina el olvido, en el que calla el lenguaje. La radicalidad de una vivencia terrible es un misterio cuyo desciframiento no podrá postergarse eternamente, pese a los peligros que entraña. El interminable relato de esa vivencia se hará por fragmentos, fragmentos de memoria, aparentemente sin conexión unos con otros, que desempeñarán un papel fundamental en el proceso de reconstrucción de la identidad quebrantada, un proceso sin fin en el que cada personaje del yo exorcizará o encarnará una de sus vidas o una de sus muertes posibles. La memoria y el olvido son, en primer lugar, actos de responsabilidad hacia uno mismo, y esa responsabilidad implica actuar tanto sobre el plano —horizontal— de la temporalidad, asumiendo una estrategia retrospectiva, como sobre el plano —vertical— de la exploración del yo, asumiendo una estrategia introspectiva. [19] Como narradores de nuestra biografía, partimos de los acontecimientos cruciales de nuestra vida adulta y paulatinamente, siguiendo el ritmo que imponen las necesidades existenciales en el momento de la narración y de la reflexión introspectiva, volvemos sobre etapas de nuestra vida que han quedado cada vez más

alejadas y difuminadas, como nuestra juventud y, llegado el caso, nuestra adolescencia y nuestra infancia. Dominadas mínimamente las consecuencias presentes de nuestros actos, la búsqueda permanente del sentido de nuestra existencia nos obliga a intentar identificar los orígenes de esos actos, a intentar descifrar el terreno en el que arraigan y a poner al descubierto las obsesiones que los han engendrado. [20]

Rescatar vivencias del olvido y permitir que emerjan del subsuelo de la memoria despliega toda una arqueología del yo que, sin perder nunca de vista el horizonte global de la vida relatada, persigue el restablecimiento de las condiciones de su constitución y de sus metamorfosis. Esa regresión constante no puede de ninguna manera disociarse de la lectura progresiva que el yo que narra lleva a cabo de sí mismo, ni tampoco del propósito subyacente de ahondar más y más en los espacios opacos y aún indescifrables de su ser. Porque es una reinvención constante que insta a emprender un recorrido a contrapelo sobre el plano de la temporalidad, recorrido que no se puede separar de una búsqueda permanente del yo a partir de sus manifestaciones superficiales, de sus representaciones inmediatas y racionalizadas vinculadas a la acción e inscritas en su historicidad esencial, para luego abordar narrativamente las zonas más alejadas y oscuras, situadas en el plano del inconsciente y configuradoras de lo imaginario. Ese es un camino, pues, que lleva de lo público —lo revelado — a lo íntimo —lo velado—, esferas que nunca pueden separarse completa y categóricamente. Pero convendría distinguir aquí entre lo íntimo concebido como reverso de la experiencia histórica —huellas imborrables, indelebles, que en nuestro cuerpo y en nuestra alma han dejado los tiempos que nos ha tocado vivir—, lo íntimo concebido como disposición interior de la conciencia y del imaginario —espacio y tiempo íntimos de nosotros con nosotros mismos— y, por último, lo íntimo concebido como espacio y tiempo de lo privado, es decir, como el espacio y el tiempo en los que vivimos nuestras relaciones familiares y afectivas. En los relatos de nuestra

vida acostumbramos a reflejar ampliamente la primera dimensión, incurrimos más o menos fugazmente pero de manera reiterada en la segunda y controlamos muy estrictamente la posible incursión en la tercera. De modo más o menos consciente, censuramos muy a menudo toda una esfera de lo íntimo, como si no fuera moldeada por la Historia y no pudiera ser parte integrante de nuestro testimonio, lo que sin duda no es más que una argucia, puesto que, incluso en ese nivel, lo íntimo se halla fuertemente influido por la experiencia vivida. Solo lo íntimo privado suele estar del todo ausente, sin inscripción y blindado contra toda intrusión, de nuestras representaciones textuales. Aunque podamos decir mucho, eso no significa que lo digamos todo. El relato de nuestra vida suele detenerse allí donde los desgarros internos se liberan del deber de testimoniar, justo en el umbral de los intercambios entre el yo y el sí, en la soledad de la conciencia personal y del dolor que no pertenece más que a uno mismo. Dado que desnudarnos por completo supone dar al otro un poder sobre nosotros, nos vemos obligados a preservar siempre ciertas parcelas de intimidad. Lo vivencial como relato es, pues, algo limitado, y coincide en esa limitación con la libertad de lo biográfico: lo esencial permanece oculto detrás de la narración, pese a las señales que, desperdigadas por el tiempo y por el espacio, permiten de alguna manera presentirlo (Semilla Durán, ibíd., págs. 240-242).

La memoria, al mismo tiempo histórica y personal, se erige en el instrumento privilegiado de esa continua búsqueda de nosotros mismos. La historia —el recuerdo— personal se inscribe en la Historia —la memoria— colectiva: decir quiénes somos supone emprender un recorrido narrativo que vincula entre sí biografía, Historia y ficción. La narración, definitivamente, actúa a modo de texto especular, perfilando y mostrando las figuras múltiples del yo que narra, tomadas en el vértigo de las imágenes y de sus reflejos, sin perder nunca de vista el deseo imposible, continuamente renovado y denegado, de decirse, de seguir diciéndose:

desde el primer momento, el narrador sabe que la narración jamás agotará la vivencia y que será igualmente necesario producir un discurso sobre el discurso, ya sea metafórico o teórico. Todas las potencialidades del relato están contenidas en nuestra memoria liberada, no solo las que se refieren a la imagen del texto posible, sino también las que intentan conciliar la irreprimible proliferación de la vida —de la memoria y del olvido— con el arte de la invención poética. Frente a la Historia, decir la verdad es necesario, pero no suficiente: la verdad desnuda de los hechos constatados se pierde en su propia opacidad, en su misma historicidad, si la inventiva no le despeja el camino hacia la trascendencia, si el lenguaje no le proporciona un espacio en el que una retórica pueda respirar liberada de toda coacción factual. El relato factual no puede transmitir la alegoría de la vida —una forma de verdad— si no se une al relato ficcional (ibíd., págs. 78-79, 141 y 243).

Nuestra vida es una novela, y como tal debe ser relatada, porque la narración se erige en el único espacio capaz de unir de nuevo los fragmentos dispersos del yo, de hacer que todas las vidas vividas tengan una apariencia de unidad. La novela de nuestra vida, en la medida en que se construye *a posteriori,* en la medida en que necesariamente debe llevar a cabo una selección y una evaluación entre los materiales de la vida que narra, es ante todo *interpretación*. El relato de una vida despliega ante nosotros un discurso interpretativo —ordenación por fragmentos de unos hechos desde una perspectiva particular, con sus correspondientes selecciones y omisiones—, pero nunca la vida de la persona que la relata. Lo que hace el relato biográfico es construir una vida, interpretarla, de ahí que constituya, en sí mismo y en su totalidad, un proceso interpretativo, siempre inacabado, en el que diversas interpretaciones se superponen, se contradicen y se oponen. Si la vida imita a menudo a la novela, entonces la ficción debe trascender la vida. En eso consiste precisamente el arte de la novela, que no es otro que el arte de la alegoría: la capacidad de tejer

analogías simbólicas que vayan mucho más allá del mero relato de los acontecimientos, puesto que una biografía de ningún modo remite o reenvía a los hechos, sino más bien a la articulación de esos hechos, almacenados en la memoria y reproducidos posteriormente a través de la rememoración y de la verbalización. Los hechos son verdaderos, verificables, por cuanto han pertenecido y pertenecen al ámbito de lo real. Y la invención se sitúa en su misma reconstrucción, reconstrucción que traza unos itinerarios, unas relaciones, unas secuencias simbólicas, que explora el conjunto de las virtualidades del presente en la imaginación y las proyecta sobre el pasado, y que agrupa toda una serie de huellas dispersas para configurarlas en memoria y en olvido. La narración biográfica intenta retener la vida entre sus palabras, capturar, aunque sea débilmente, los trazos irregulares, discontinuos e inciertos de la propia existencia: la narración deviene en sí misma vivencia, recreación, alegoría. Si la memoria y el olvido constituyen un primer grado de recreación, la narración es a su vez recreación de lo recreado. A su manera, el relato no solo se convierte en espejo de la vida, sino también en espejo de esa incesante labor de la memoria y del olvido que permite crear otra vida, una nueva vida. [21]

4

Memoria y experiencia
escisión e intertextualidad del yo

> Gracias a la memoria se da en los hombres lo que se llama «experiencia».
>
> ARISTÓTELES

Sin experiencia no hay vida y, por lo tanto, no hay memoria. Vivimos para contar, tanto quiénes somos como aquello que hemos vivido y aquello que, utópicamente, nos gustaría vivir. Por eso cada uno de nosotros recordamos, olvidamos y contamos nuestra historia desde nuestra particular *experiencia vivida:* nuestros relatos biográficos, incesantes y por siempre inacabados, suponen una construcción, una deconstrucción y una reconstrucción permanentes de nosotros mismos como sujetos históricos, insertos en la complicada urdimbre de la vida colectiva, con nuestros credos, con nuestras cambiantes opiniones sobre nosotros mismos y sobre los demás y con nuestros particulares emblemas. En consecuencia, narrar quiénes somos implica una continua inquisición sobre nuestra propia identidad, sobre nuestra propia memoria: cualquier experiencia vital es un prisma de la historia individual, una enorme trama novelesca —artificio, dolo, confabulación entre el yo y sus personajes— penetrada oblicuamente por las vicisitudes de la historia colectiva. Las inagotables posibilidades de nuestro yo y de sus personajes canalizan los múltiples relatos de nuestra trayectoria existencial, y hacen de nuestras vivencias una reelaboración, una retrospección y una proyección constantes de nuestra identidad, a modo de resonancias vitales de un yo irremediablemente escindido. El seno de nuestra vida es en sí mismo experiencial, narrativo, y nuestra memoria no es más que el bastimento argumental de nuestra historia personal y colectiva. Todos somos narradores de historias, y también somos

personajes, principales o secundarios, de las historias que narran los otros y de las nuestras propias.

La memoria es, ante todo y sobre todo, *expresión de experiencia*. Como formadora, deformadora y transformadora de la identidad, halla en la escisión y en la intertextualidad del yo y de sus personajes su rasgo más peculiarmente coadyuvante. La memoria toma como arquetipo original y primario la historia de Abraham y no la de Ulises. Porque, a diferencia de las de este último, las vivencias de Abraham no sirven para «sintetizar» una variedad considerable de experiencias humanas, lo que implica romper con la concepción paradigmática de la linealidad de la vida y del retorno a casa: Abraham es la imagen del caminante que se pone en camino sin saber con seguridad hacia dónde se dirige, a qué lugar arribará. Ese es el camino de la memoria, un camino que no remite a la figura del viajero que va hacia una meta final, pues esta ha desaparecido, sino a la figura del hombre desnudo que sabe que no hay ni habrá posibilidad alguna de regresar al hogar. Ponerse en camino es ejercitar la memoria y la imaginación, que cambian, a cada paso dado, la constitución de la identidad-alteridad. La imagen del caminante puede entenderse como una alegoría de la identidad, dado que alude a una cimentación del yo alejada de toda intencionalidad y de toda presencia programada. Porque los pasos del caminante son más bien las huellas de la ausencia: ausencia de aquel que se ha sido con anterioridad, ausencia de ese otro que se hará presente durante el camino, ausencia de determinación de la voluntad en orden a un fin preestablecido que, cuando sea testimoniada en el ejercicio de narrar, quedará dispersada —contenida en la mirada del otro— con respecto a su agente. Ponerse en camino conlleva el olvido y la desaparición de sí, y al mismo tiempo supone, a través de una desapropiación continua, la apropiación del sí mismo, por cuanto el caminante experimenta otros modos de ser en el mundo: al ponernos en camino abandonamos la memoria de lo que hemos sido y de lo

que somos, pues nos transformamos en aquello que podríamos haber sido y que no somos pero que nos atraviesa y nos habita. [1]

Dar cuerpo a la experiencia vivida —*Erlebnis*—, transformarla en experiencia transmitida, necesita de la mediación de la memoria —*Erfahrung*—. [2] La experiencia, primero vivida y luego transmitida, nos lleva a actualizar nuestras vivencias para hacer de ellas experiencias reelaboradas, retóricamente trabajadas, ya que ninguna memoria que se pretenda verídica puede funcionar al margen del artificio. De ese modo, la experiencia y la memoria quedan unidas por el acto mismo de narrar lo vivido, de dar cuerpo y forma a las vivencias, sobre todo a las traumáticas, aunque los traumas vividos no puedan nunca dejarse atrás, sino todo lo contrario, porque, en el acto de narrar, el cuestionamiento y la lucha de un corazón mortalmente herido seguirán presentes con más fuerza todavía. A diferencia de Ulises, que es capaz de descender a las profundidades del mismísimo infierno y salir vivo de él, así como de eludir el peligro de escuchar el canto de las sirenas para volver colmado de sabiduría a Ítaca, nosotros no logramos del todo dejar atrás nuestros traumas, que además desfiguran y escinden por completo nuestro mundo y nuestra identidad. Por eso tenemos que combatir la cada vez mayor atrofia de la experiencia deformada por el dolor y por la violencia, esa nota distintiva de la modernidad que tanto advirtiera Benjamin, recuperando lo que podría llamarse «nuevas ficciones narrativas», habida cuenta de que nuestra propia huella como narradores «está a flor de piel en lo narrado». [3] La experiencia de Ulises, su descenso al infierno, no tiene nada que ver, en términos estrictos, con las experiencias que nosotros podamos llegar a vivir de un modo traumático. De ahí que, a la hora de relatarlas, nos veamos obligados a recurrir a *otros lenguajes,* unos lenguajes extraños a la tradición griega, puesto que el Hades homérico es incapaz de hacernos comprender y asimilar la verdadera magnitud de un trauma desgarrador. El descenso a nuestros avernos personales supone, por fuerza, un desequilibrio estructural

de nuestra identidad, en la medida en que, de entrada, nos vemos incapaces de dar una respuesta, de poner *voz* al dolor vivido mediante el lenguaje convencional o meramente conceptual. La narración de nuestro propio infierno, su particular proceso de reconstrucción y de reelaboración, tropieza a menudo, contradictoriamente, con la imposibilidad misma de ser construida y elaborada: hay algo del orden de la narración que no cesa de no narrarse, «hay un tiempo que no pasa, todo deviene y nada cesa». [4]

La experiencia vivida exige ser *recreada* y no solo recopilada o compendiada: la narración de la vivencia, en especial de la vivencia traumática, huye de la sistematicidad, por lo que, lejos de constituirse en un simple espacio concentrador de signos, esa narración es un espacio en el que se aloja lo que Marc-Alain Ouaknin llama la «imposible simultaneidad del sentido», la «no reunión», lo «no sincronizable». La relación que mantenemos con los textos de la vida —propios y ajenos— y con el tiempo cobra una significación fundamental, porque esos textos y ese tiempo rompen lo rememorable, lo sincronizable, lo medible. Nuestra vida puede considerarse como un único libro que se ramifica con el tiempo. Ese libro ramificado es la expresión infinita de la intertextualidad: el espacio textual de cada libro, de cada relato y de cada texto es una puerta abierta que conduce al espacio textual de otros libros, de otros relatos y de otros textos, ya escritos o aún por escribir. Ese libro ramificado, por lo demás, es indefinido, está siempre abierto a infinitas y renovadas interpretaciones: ya sea desde el punto de vista simbólico, filosófico, literario, antropológico, psicológico, psicoanalítico, político, sociológico, lingüístico o educativo, los sentidos construidos no solo permanecen inagotables, sino que en sí mismos representan únicamente una parte de las polivalentes, ambiguas y controvertidas posibilidades que puede ofrecer un libro, el cual se preserva, al ser su estructura la de la «visibilidad-invisibilidad», como apertura ilimitada. El relato de nuestras vivencias será siempre, por consiguiente, un relato «por venir», o, si se quiere, un porvenir imprevisible: puesto que no

puede fijarse en el «ahora», ese relato nos abrirá el acceso al tiempo como discontinuidad y, con él, a la entera novedad. [5]

Así, una memoria como expresión de experiencia es básicamente una *memoria del tiempo*, un espacio de palabras que hablan y que, por lo tanto, hacen hablar y desatan la interpretación. Pero hay que tener presente que interpretar no es repetir, sino crear sentido, es decir, crear memoria, crear historia, crear tiempo, no ya un tiempo interior o subjetivo, lentificado o acelerado en función de la intensidad de los acontecimientos que se viven durante la existencia, sino sobre todo un tiempo novedoso, ese que permite la irrupción del cambio, de la oportunidad de hacer o de sentir algo nuevo, diferente. [6] La memoria como expresión de experiencia no solo actualiza la lengua como sistema de signos, sino que ante todo posibilita que advenga un nuevo sentido, que una exégesis ininterrumpida lleve de un sentido a otro y transporte, simultáneamente, a las múltiples maneras de ser y de estar en el mundo que la palabra inaugura. Porque la palabra rompe la textura compacta y poco porosa de la conciencia, del mismo proceso de ser, y la hace permeable a lo nuevo. La palabra es revelación, liberación del sentido y compromiso, en última instancia, con la tradición, que no debe verse tan solo como una acción de recibir y de transmitir, sino sobre todo como una acción que constantemente recrea, reconstruye el sentido: la revelación no se produce en el acto de recibir lo que hemos sido, sino en su recreación, en la renovación permanente de lo que, a partir de ella, podemos ser. Por eso la memoria no es una memoria nostálgica, conservadoramente aferrada al pasado, sino una memoria creativa, una memoria activa que tiene la virtud de transfigurar el pasado mirando, paradójicamente, al futuro. Porque la memoria no es una memoria fiel al tiempo pasado, sino a la conciencia del tiempo vivido, por lo que no recibimos de ella un determinado contenido semántico, sino más bien su particular conciencia del tiempo, su concreta actitud frente al sentido. [7]

El yo y los múltiples personajes de nuestra memoria deben poder convertirse en la imagen del «hombre como pregunta», del hombre que, como Abraham, no solo se plantea preguntas a sí mismo, sino que él mismo se ha transmutado en pregunta. Esa actitud implica el rechazo de cualquier final y de cualquier saber absoluto, a la vez que niega que el valor supremo se halle en la autoconciencia: el hombre que interroga y que también se interroga es un discípulo-maestro o un maestro-discípulo, pues, al no existir ni un final ni tampoco un saber absoluto, el maestro no puede nunca dejar de ser al mismo tiempo discípulo, y este, que comparte con el maestro la posibilidad de instaurar la pregunta y de penetrar así en el dinamismo de la significación, se erige a su vez en maestro. Si aceptamos que el ser humano no es, sino que llega a ser, entonces la pregunta crucial desde el punto de vista pedagógico y antropológico no puede apuntar hacia el «qué», sino hacia el «quién»: lo decisivo no es saber qué soy, sino quién soy. Y ese *quién* vive inmerso en una trama temporal que, desde el presente, mira al pasado y al futuro, con lo que la interpretación y el aporte de nuevos sentidos resultan indispensables, y en tal caso se puede afirmar que «no es el hombre el que está en el tiempo, sino el tiempo el que está en el hombre» (Ouaknin, ibíd., págs. 236-237 y 240-241).

La actual crisis global —sanitaria, social, familiar, política, religiosa, económica y educativa— lleva aparejadas una profunda desestabilización y, en algunos casos, una grave interrupción de los procesos de transmisión, desestabilización e interrupción que afectan de un modo radical a todas las creaciones culturales, ya sean de carácter intelectual, práctico o, incluso, sentimental. Lo pedagógico, en esa tesitura, se ve perjudicado por la falta de palabras auténticamente significativas y constructivas. De hecho, las instituciones educativas se han convertido hasta cierto punto en entes insignificantes, con frecuencia hasta generadores de fuertes y duraderas impresiones negativas, pues no disponen de las palabras que puedan alimentar o responder a las preguntas fundacionales que, en los diversos

espacios y tiempos, no deja jamás de plantear y de plantearse el hombre. Ya no solo se ponen en duda las formas tradicionales de inserción social, sino igualmente los valores principales en virtud de los cuales esas formas han sido hasta ahora bastante viables y sólidas. Cualquier punto de referencia tradicional, antes plenamente válido, se ha vuelto hoy deficitario a la hora de sustentar las relaciones que el hombre mantiene con el mundo, con los otros y consigo mismo. [8]

No puede haber verdadera praxis social si el hombre no puede confiar en una serie de puntos de referencia, aunque puedan ser discutibles; si no se siente acogido en esa sociedad de la que y en la que, como ciudadano, va a participar; si no cuenta con alguien que le proporcione la debida orientación en un mundo que él no ha elegido ni tampoco ha podido prever; si no dispone de la indispensable pericia gramatical para enfrentarse y para responder no ya solo a ese mundo, sino también a sí mismo y a los otros. Aquí, la continuada e ineludible mediación que más o menos acertadamente llevan a cabo los procesos pedagógicos es de una importancia capital. Por eso hay que hacer de las instituciones educativas instancias críticas que asistan al hombre y lo pongan en situación de encontrar criterios, de practicar el arte de la crítica, pues es así como podrá ser capaz de orientarse con prudente sabiduría a través de su enmarañado tejido vital, a través de su intrincada memoria. La educación debe ante todo potenciar la sensibilidad hacia la extrañeza de lo extraño, de lo desconocido, de lo todavía no expresado, de lo inexperimentado, de lo doloroso y de lo temible como formas de expresividad, de conocimiento, de familiaridad, de sabiduría. Teniendo en cuenta que el sentido de la propia vida no se da, sino que se busca, se descubre, se actualiza, la educación debe sobre todo atender a la construcción, a la deconstrucción y a la reconstrucción narrativas de sus protagonistas, pues estos son, desde que nacen hasta que mueren, una historia que va plegándose y desplegándose, de ahí que, para poder comprendernos los unos a los otros, debamos arraigar nuestras vidas en una

narrativa. [9] Esa noción del propio yo, que requiere un doble ejercicio de rememoración y anticipación, mueve inevitablemente a la búsqueda, casi siempre infructuosa, de las palabras que le confieran significación en el interior de una trama vital que no solo es inestable y fugaz, sino que además pone una y otra vez en evidencia la finitud inherente a la constitución humana. Eso implica reconocer a educadores y a educandos en su irrenunciable condición de *narradores,* de actores sociales que no pueden de ningún modo eludir la necesidad de contarse y de contar al mismo tiempo la realidad en la que se hallan incardinados, porque solo así pueden trabar su existencia, dar alguna consistencia a lo que han sido, a lo que son y a lo que imaginan que podrían llegar a ser. [10]

Hablar aquí de experiencia y no de mera experimentación supone enmarcar la existencia humana en el ámbito de lo verídico, de las cuestiones vitales jamás resueltas, y no en el de la verificación empírica. [11] En la medida en que los seres humanos somos mucho más que la sola razón, nuestras vivencias no pueden quedar reducidas a una comprensión puramente lógica, conceptual, sino que más bien reclaman una interpretación simbólica. Así, no revivimos nuestros traumas como insuperables círculos viciosos, sino como *círculos vitales* que, necesariamente, sitúan nuestra plural realidad humana por encima de la racionalidad lógica. Por eso la memoria contrapone a toda pretendida objetividad, que instaura una lógica aislada del sujeto, el riesgo de lo desconocido, de lo nuevo, de lo impuro, del dolor, del deseo, de la pasión, del sentimiento. [12] De lo dicho se desprende que, frente a la preeminencia actual del experimento, de lo aséptico y científicamente demostrable, la experiencia remite en todo momento al término orteguiano de *vivencia,* que tiene que ver con el universo afectivo y sensitivo de un modo sustancial, pero sin prescindir del elemento intelectual: nuestro yo y sus personajes se enfrentan a las diferentes facetas y matices de lo real cognoscitiva y afectivamente, dimensiones coimplicadas de manera inevitable mediante las

cuales encaran su trayecto vital como un aprendizaje inacabado que jamás logrará enseñarles a dominar convenientemente, del todo y para siempre, las contingencias de la vida. De hecho, si a menudo conseguimos superar, moviéndonos entre la admiración, la interrogación y la esperanza, las conmovedoras y sorprendentes peripecias de nuestro peregrinar humano es porque logramos considerarlas como un *aprendizaje auténtico*, porque las *vivimos* como realidad tangible y no como simple espejismo. Mientras que el experimento implica un aprendizaje clausurado y por eso mismo estático, la experiencia prolonga ese aprendizaje en la memoria, en el tiempo, lo dinamiza y hace de nuestra existencia un ininterrumpido proceso discente. Aprender a vivir como hombres implica ser capaces de vivir la experiencia del conjunto de la realidad en y desde nuestra esencial finitud, en y desde nuestras vidas escindidas, en y desde los ecos de nuestras numerosas intertextualidades, experiencia que, como práctica iniciática, conlleva la ineludible activación de nuestra inherente capacidad simbólica, que resulta de una ayuda inestimable para poder superar la falta de perspectivas y la asfixiante cerrazón que traen consigo la inexpresividad y la inexperiencia. La memoria como expresión de experiencia pone en movimiento nuestra fuerza simbólica, nuestra estructural predisposición para experimentar y para descubrir el extenso abanico de posibilidades —de sentidos— que esconde nuestro particular trayecto existencial. Dado que el «arte de vivir» no se puede enseñar, construimos, a través de nuestra propia experiencia personal, una trama de sentidos al margen de lo absurdo y de lo inexplicable, al margen del sinsentido que puedan encerrar dentro de sí los acontecimientos que vivimos. [13]

El término «vivencia» podría perfectamente equipararse con esa «experiencia absoluta» de la que hablaba Benjamin, es decir, con esa experiencia que el lenguaje contiene y que permite crear una trama de sentido que dice mucho más de lo que escucha el oído y de lo que ve el ojo. La experiencia es, pues, *recepción pura,* acontecimiento que tiene lugar «al

margen de la intención del sujeto e independientemente de cualquier estrategia cognitiva urdida por este». [14] De ahí la enorme importancia que tiene incluir el testimonio, la propia autobiografía, en una teoría y en una acción pedagógicas que tengan pretensiones realmente humanas y humanizadoras. Atender a la experiencia vivida desde un punto de vista antropológico y pedagógico comporta dar la oportunidad de aprender todos aquellos lenguajes —especialmente el paradójico y el alegórico— que hacen posible expresar lo inefable, el silencio, y superar los límites expresivos que impone la misma canonicidad del pensamiento y de la acción que, en torno a la educación, nos han sido legados. La educación, en efecto, debería contemplarse como una proliferación de lenguajes mutuamente incomprensibles, sin ser por ello excluyentes. Porque, de acuerdo con George Steiner, la mera información, la comunicación de «hechos» verificables, tan solo constituye una parte, y sin duda secundaria, del discurso humano. El poder de la ficción, de la contrafacticidad, del porvenir imprevisible, poder que relaciona nuestras conciencias con la «realidad» creativa, imposibilita aceptar la inevitabilidad empírica del mundo: en la medida en que cada lenguaje, en mayor o menor grado, proporciona su particular lectura de la vida, solo moviéndonos entre diferentes lenguajes podemos sentirnos libres. [15] Incluso reconociendo que la competencia técnica no debe ser excluida de los procesos de aprendizaje propios de las instituciones educativas, dado que estas también han de preparar al alumno para que pueda desempeñar el día de mañana una profesión de manera competente, lo cierto es que para un aprendizaje adecuado no basta con proporcionar competencias exclusivamente científicas o técnicas, porque la especialización que conllevan y el uso reduccionista que hacen de un único lenguaje acaban recluyendo a los individuos en un rígido mutismo e imposibilitan, en consecuencia, su autoexpresión integral como personas. [16] Una praxis pedagógica que desee combatir cualquier tipo de reduccionismo, que de verdad desee *comunicar* y

transmitir experiencias y no solo «adiestrar», debe propiciar el aprendizaje de los múltiples y diferentes lenguajes que concurren en la formación de la persona, conciliándolos entre sí y facilitando, de ese modo, que el ser humano pueda experimentar sus diversas y aparentemente contradictorias potencialidades expresivas. [17]

Una educación con memoria es una educación transmisora de relatos de experiencia humana, y por eso piensa y organiza las unidades curriculares como una historieta, como una fábula, como un cuento, como una ficción que encubre o disimula nuestras verdades más esenciales, puesto que toda lección, aunque en sí misma no pueda llegar a considerarse una «historia», se compone por lo general de cuantiosos segmentos narrativos, lo que la convierte, más que en un conjunto disperso de objetivos que hay que alcanzar a toda costa, en una buena historia para ser contada. [18]

Así pues, el significado y la significación de la educación deberían articularse desde la amplitud que reclama la propia complejidad de esta, sin caer en una vaga y arbitraria equiparación con la instrucción-enseñanza o con el diseño curricular. El currículo, de clara tendencia positivista, tiende a ocuparse de los procesos de enseñanza y de aprendizaje, gestionando, justificando, organizando, estructurando, planificando, seleccionando y programando los contenidos en forma de asignaturas que el alumno debe necesariamente superar. Dirigida hacia las estructuras y hacia las diferentes fases de estudio en una institución educativa, la persona como tal se pierde. La instrucción-enseñanza, por su parte, es un término tan impersonal como el de currículo, y también nos aleja del elemento humano y subjetivo de la educación, por cuanto aboga por la sistematicidad, por la evaluabilidad y por la mensurabilidad de las intervenciones y de las interacciones que los educadores llevan a cabo a la hora de implementar el currículo. Ambos términos, currículo e instrucción, ven la educación como una manera planificada de «producir» eficazmente lo que una serie de objetivos determinan, lo que provoca que para muchos ciudadanos siga siendo algo

sumamente indeterminado y genérico que nada tiene que ver con la vida, con sus vidas. La educación es *relacionalidad*, compromiso, encuentro personal, escucha, comprensión, vivencia responsable de uno mismo, del mundo y de los otros. Es, en definitiva, interés por el misterio que cada uno de nosotros representamos, y que contrasta fuertemente con el frío desinterés de la ciencia objetiva. Y ese interés se traduce en una doble praxis: por un lado, la vivencia activa por medio de las experiencias pedagógicas, y, por el otro, la reflexión, la teorización hablada o escrita no ya solo en torno a esas experiencias vividas, sino también en torno a las condiciones que las han configurado. Dicho de otro modo: urge construir una educación *responsiva*, sensible al contexto específico que conforman las diversas historias personales. [19]

La memoria nos enfrenta con el texto de nuestras vidas en calidad de hermeneutas, ya que «el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él». [20] La comprensión y la interpretación pertenecen, sin duda alguna, a la «experiencia humana del mundo». Ahora bien, esa experiencia solo puede ser una experiencia negativa. Las experiencias no deberían valorarse únicamente en función de su resultado, sino que habría que considerar el auténtico *proceso* de esas experiencias, y ese es un proceso fundamentalmente negativo. La verdadera experiencia se *vive*, se *padece*, y no se integra sin más en lo que uno espera, confirmándolo. La negatividad propia de la experiencia tiene, en consecuencia, una significación productiva específica, y es que permite adquirir un saber abarcante, un saber transformado, un saber mejor que el que se tenía previamente. Puede decirse, en ese sentido, que la experiencia negativa es *dialéctica*. Por otro lado, la misma experiencia no puede hacerse dos veces: no es lo idéntico lo que puede convertirse en nueva experiencia

para el sujeto, sino la *vivencia inesperada* de un nuevo acontecimiento (Gadamer, ibíd., págs. 23 y 428-429).

La experiencia se reconoce a sí misma en lo otro, en lo extraño. La experiencia auténtica contiene en sí misma la referencia a otras nuevas experiencias, de ahí que alguien experimentado lo sea no solo por haber llegado a ser el que es a través de experiencias, sino también por estar abierto a experiencias nuevas, dado que las experiencias consumadas no le proporcionan un saber absoluto, sino todo lo contrario: el hombre con experiencia no es aquel que ya lo sabe todo y que sabe más que nadie de todo o de algo, sino aquel que, justamente por haber tenido tantas experiencias y haber aprendido de ellas, con ellas, se halla preparado para volver a tener experiencias y adquirir conocimiento por medio de ellas, con ellas. Por eso el hombre experimentado es el más absolutamente no dogmático: la dialéctica de la experiencia no se consuma en un saber concluyente e irrebatible, sino en la apertura a nuevas e imprevisibles experiencias que la propia existencia pone en marcha. La experiencia forma parte de la intrínseca historicidad de la persona, por lo que a nadie le puede ser evitada. Y eso, desde el punto de vista educativo, es de gran importancia, pues cualquier experiencia implica forzosamente la frustración de expectativas, ya que la experiencia solo puede adquirirse a través de la *decepción*. [21] Porque la verdadera experiencia es, ante todo, dolorosa, ominosa, trágica: solo accedemos a nuevas experiencias mediante instancias negativas. Así, el momento esencial de nuestro ser histórico contiene una negatividad fundamental, dado que toda experiencia que sea realmente tal entorpece o impide el cumplimiento de nuestras expectativas, y genera lo que puede llamarse «buen juicio» y «autoconocimiento». La fórmula de Esquilo es la que mejor ha expresado la esencia de la experiencia auténtica, su historicidad interna: el verdadero aprendizaje surge del padecimiento. Eso no solo significa que adquirimos nuestros más profundos conocimientos a través del dolor y del sufrimiento, del engaño y de la

decepción, sino también que a través de ellos aprendemos los límites de lo que supone ser persona, comprendemos la imposibilidad de superar las barreras que nos distancian de lo divino, es decir, nuestra esencial finitud: somos hombres experimentados porque tenemos conciencia de esos límites, porque sabemos que nunca podremos dominar el tiempo, ni el pasado, ni el presente ni el futuro, porque sabemos que cualquier previsión es limitada y cualquier proyecto, inseguro. Y es entonces cuando la experiencia se revela en su verdad, en su sentido más originario y auténtico: privada de la posibilidad de procurar un saber absoluto y limitando, así, la facultad de poder hacer y la autoconciencia de una razón instrumental y planificadora, la experiencia permite aprender a reconocer lo que es real, y en ese momento tomamos conciencia de que no hay tiempo para todo, de que no a todo se le puede dar marcha atrás, de que no todo acaba siempre retornando. [22]

Sócrates nos descubrió que la pregunta presenta más dificultades que la respuesta, y eso lleva a establecer una diferenciación crítica entre el que habla de manera auténtica y el que lo hace de manera inauténtica: quien solo está preocupado por tener la razón sin atender a cómo son realmente las cosas, quien cree ya saberlo todo, no está en situación de poder preguntar nada, puesto que en el origen de la pregunta está el deseo de saber, la asunción de la propia ignorancia. En los diálogos socráticos que nos ofrece Platón se pone de manifiesto que cualquier conocimiento y cualquier discurso que pretendan conocer en qué consiste la realidad, cuál es el contenido de las cosas, deben poner la pregunta, necesariamente, por delante: la explicación de algo debe forzosamente empezar por traspasar, por violar ese algo mediante una pregunta. Por ese motivo la dialéctica se lleva a cabo por medio de preguntas y respuestas. La pregunta *abre* lo preguntado y pone en evidencia la imposibilidad de fijar ninguna respuesta, ningún dictamen decisorio y confirmatorio. La pregunta destapa la cuestionabilidad de lo preguntado, lo pone en suspenso y difiere así su

resolución o su cumplimiento, equilibrando los pros y los contras. Es en esa suspensión donde se consuma el sentido de toda pregunta, que se convierte en pregunta abierta. No hay verdadera pregunta sin esa apertura. Por eso el preguntar tiene más que ver con el *padecer* que con el hacer: la misma negatividad de la experiencia hace ineludible no solo la pregunta misma, sino igualmente la toma de conciencia con respecto a la imposibilidad de que el arte de preguntar pueda ser enseñado y se pueda, a través de él, conocer la verdad (Gadamer, ibíd., págs. 439-440 y 444).

Ahí radica, justamente, uno de los puntos de intersección entre memoria y experiencia. Ambas poseen una intrínseca negatividad que escinde al yo y lo obliga a asumir su intertextualidad: la búsqueda del sentido de su existencia no podrá centrarse exclusivamente en los textos de su vida, sino que deberá ir en busca también de los textos de otras vidas, contemporáneas o pretéritas. De esa negatividad, como veremos en el último capítulo de este ensayo, surge la ética: la situación ética solo puede nacer de preguntas sin respuesta, de no saber, a priori, cómo responder de manera segura a las contingencias de la vida. De hecho, ninguno de nosotros sabemos responder *por adelantado* a la excepcionalidad que representa no ya solo vivir una experiencia más o menos traumática, sino también la muerte de nuestros familiares y allegados o la desgarradora escisión de nuestra identidad. La ética, una ética *con sentido*, afectiva y no efectiva, emerge precisamente en esas situaciones, pues frente a ellas advertimos, no sin dolor, que el «modelo normativo» de actuación en el que hemos sido educados o en el que vivimos inmersos, es decir, nuestra *gramática,* fracasa radical y estrepitosamente: si hay ética es «porque hay una *tensión* (siempre imposible de resolver) entre el *mundo* y la *vida*, esto es, entre *lo que somos* y *lo que deseamos*, entre la *realidad* y el *deseo*». [23]

Reconstruir nuestra experiencia vital requiere hacer uso de la palabra, por lo que solo será posible si primero somos capaces de reconstruir nuestros relatos. La narración, como la memoria, se convierte en tejido

vital, porque la vida misma se constituye en texto narrativo y narrable. En ese tejido se ocultan nuestras rupturas y nuestros enigmas, que se vuelven, al ser narrados, más consistentes, más reales, más verosímiles. El yo desplegado en la narración es más verdadero y accesible que el yo real. Narrar es decir(se), descubrir(se), comunicar(se) a un otro posible, a un otro que es escucha y a un otro que es otro yo. Narrar es interpelar, llamar a ese otro. Es exhibir un yo oculto a la mirada ajena para que así pueda tener una existencia real y efectiva. Cualquier experiencia, para ser realmente tal, necesita ser recordada, narrada. Más que guiarse por los dictados de la razón, la memoria se orienta por los acontecimientos vitales, por las vivencias. Dejándose conducir por los múltiples relatos autobiográficos, la memoria como expresión de experiencia hace de la vida singular y de la propia experiencia personal una *vivencia narrada*, e impulsa así el descubrimiento de uno mismo y la exploración y el conocimiento de las propias vivencias de un modo narrativo —desorden, representación, alegorización, recuerdo, imaginación, comprensión—, lo cual supone conceder a la propia vida una dimensión esencialmente intertextual y un sentido de dudoso trayecto. Supone, en suma, desidentificarse, desposeerse, perderse, pues la textura vital y personal como texto se mezcla y se confunde con el texto como textura personal y vital. [24]

5
Memoria y dolor
tragedia y sabiduría

El dolor impide el adormecimiento en la felicidad; disuelve y rehace el mundo. Por eso se pierde el Yo; por eso vuelve a empezar.

EMIL CIORAN

La existencia más verídica de una persona se halla oculta en lo más profundo de su ser. Por eso, como bien intuyó Imre Kertész, los hombres miran «de reojo al abismo... no el que tienen delante, sino el que se abre detrás de ellos. Y ese abismo es su vida». [1] Ese imponente e impenetrable abismo al que se refería Kertész tiene que ver con el riesgo de vivir, con los amargos desengaños que pueden llegar a generar el mundo y los otros, con las difíciles experiencias que a veces puede promover la vida, que no ofrece ninguna garantía y que nos exige una reconquista permanente de nuestro yo, de nuestra memoria, de nuestra intimidad, de nuestros deseos imposibles, de nuestra dicha soñada y perdida. La vida es un viaje incierto que todos, sin excepción, nos vemos obligados a emprender, de ahí que, en cierto modo, pueda decirse que todas nuestras historias se asemejan, que estamos más cerca los unos de los otros de lo que a simple vista pueda parecer. Todos dejamos por el camino huellas materiales de nuestras vivencias del pasado: nuestra infancia, nuestra complicada y trémula adolescencia, nuestra juventud, la agitación de nuestros primeros placeres, la dureza de nuestros primeros desencantos... Nuestra memoria es la memoria de un niño convertido en adulto, es el largo e irrompible hilo de Ariadna que nos conduce hasta el borde mismo de esa abismal hondonada que acoge nuestros recuerdos de la infancia y en cuyo fondo zozobra sin remedio el niño que un día fuimos. Lo que oculta esa hondonada, el secreto de nuestra infancia perdida, no es fácil de explicar, ni siquiera a nosotros mismos. Porque nuestra infancia, alrededor de la cual se articulan los

relatos de nuestra vida, conlleva un sentimiento de pérdida y de quiebra, un *pathos* identitario que la vida se encarga de actualizar una y otra vez, al hacernos confrontar los sueños de nuestra infancia con lo que luego realmente vivimos.

Llevamos sobre nosotros el peso de la vida, lo soportamos y lo sufrimos. Somos animales dolientes, dado que, más que hacerla, la experiencia de vivir la padecemos. Y, aunque muchos de nosotros no nos demos cuenta, aprendemos de ella, pero no porque podamos concebirla como una especie de manual que contiene todas las soluciones a los problemas y a las dificultades que la vida nos plantea, sino porque, por lo general, e independientemente de que lo logremos o no, intentamos hacer frente de algún modo a esos problemas y a esas dificultades. Por medio de nuestra experiencia vivida adquirimos un conocimiento singular y extraordinario en primera persona, una manera propia o particular de situarnos frente a las contingencias de la vida. [2]

La racionalidad metafísica que hemos heredado del mundo ilustrado convierte la experiencia en un experimento excesiva y escrupulosamente controlado, sometido a un dominio final mediante métodos tipificados y fiables. Destruye, por consiguiente, la experiencia en su sentido más genuino, anula por completo la vivencia. Porque su razón de ser es la objetividad. [3] Pero todo lo que tenga que ver con la vida ha de tener en cuenta el elemento subjetivo, ya que, dada nuestra intensa necesidad de expresarnos, de explicitarnos de alguna manera ante el mundo, ante los demás y ante nosotros mismos, nuestra existencia demanda algunos puntos de anclaje que la revistan de cierta claridad y de cierta consistencia. Nuestra subjetividad nos permite exponer cuál es la posición que adoptamos en el escenario de nuestra vida, y, al hacerlo, nos arriesgamos, nos aventuramos, ponemos nuestro yo en situación de perderse o de dañarse y, en consecuencia, nos transformamos como sujetos y nos vemos abocados al vértigo de asumir la complejidad no ya solo de aquel que fuimos, sino

igualmente de aquel que somos y de aquel que seremos. Nuestra vida está llena de conjeturas y de errores de cálculo, los cuales nos obligan a acudir a otra clase de racionalidad que haga de nuestra mirada una mirada híbrida, multirreferencial y no simplificadora, capaz de captar, aunque solo sea vagamente, el abismo de nuestra existencia desde ángulos variados, diferentes y plurales. Porque la profundidad de ese abismo es insondable y solo podemos reflejarla a través de perspectivas heterogéneas, tanteadoras, aproximativas y, por lo tanto, falibles. La pluralidad de ángulos de mira contrarresta el carácter reductor de esa razón simplificadora que ve las enmarañadas relaciones culturales y humanas como una simple complicación que puede solventarse trasladando a las ciencias humanas el modelo, pretendidamente único, de las ciencias de la naturaleza. Y es entonces cuando aparece el duelo por nuestra opacidad, por la imposibilidad de adoptar un punto de vista concluyente y definitivo, por la constatación de que todo conocimiento es limitado, pues solo conduce a nuevas ignorancias. Así, plantear la pertinencia, en nuestros modos de conocer, de la subjetividad humana implica el cuestionamiento del tradicional paradigma positivista y el establecimiento de una relación nueva y diferente entre unas disciplinas, la epistemología, la ética y la narrativa, que hasta ahora han sido consideradas de manera separada. [4]

En la medida en que somos sujetos de sentimientos, de historias y de relaciones personales y concretas, nuestra propia comprensión únicamente se nos puede hacer accesible desde la *hermenéutica de una obra de arte*. La mirada que dirigimos al mundo, al otro y a nosotros mismos se proyecta en el vaivén interpretativo que esa hermenéutica origina, y abre nuestra significación a la alteridad radical, a la paradoja, a la alegoría y a un tipo de racionalidad que no es lineal ni tampoco deductiva, a causa justamente de una dialéctica —negativa— que genera y promueve órdenes contradictorios de inteligibilidad. Desde esa perspectiva, que vincula ineludiblemente razonamiento y resonancia, el conocimiento se contempla más bien como

una sabiduría incompleta y siempre precaria que brota de la cercanía con los otros y de la escucha de la experiencia ajena (Torner, ibíd., págs. 61-63).

La existencia es una tarea cuya ejecución requiere esfuerzo y decisión. Además, podemos interrumpir cualquier actividad que hayamos emprendido, pero jamás podremos interrumpir nuestra propia actividad de ser. [5] Kertész dio en el clavo: «La vida es un esfuerzo más bien ciego». [6] En ese cotidiano horror de ser, de existir, reside lo trágico de la existencia. Pero también está la amenaza de la nada, del vacío, de la vacuidad. La nada, la atroz y categórica certeza de nuestra muerte, nos mueve a recordar y a inventar, entre las minúsculas parcelas de mundo que ocupamos, fragmentos de nuestra superflua y prolija existencia, para lograr así una mejor perspectiva de nosotros mismos y aprehender mejor la densa trama de nuestra verdad más esencial. Una perspectiva y una trama, sin embargo, que se diluyen sin cesar en la posibilidad del fracaso, pues este permanece como «única vivencia realizable» y nos aboca a la desesperación de atrapar la vida, al bloqueo mental que nos condena a mirarla pasar, al desánimo, al amilanamiento, a la desmoralización. De ahí el doloroso y agudo sentimiento de extrañeza ante nuestra propia existencia. Fundado en la realidad de nuestras particulares situaciones vividas, ese sentimiento, tan sorprendente como intenso e intolerable, hace que experimentemos la sensación de que nuestra vida pende constantemente de un hilo. Pero no en el sentido de vida o muerte, porque tan solo se trata de vivir, no de morir. Lo que ocurre es que, de repente, la imagen y la forma de la vida adquieren en nosotros la incertidumbre más absoluta, de tal manera que dudamos de su realidad e incluso de nuestras experiencias vividas, de nuestra existencia real y de nuestro entorno. Así, lo único que nos mantiene unidos a nuestra existencia es el débil hilo del intelecto, que, además de ser defectuoso y propender a los errores, funciona muy lentamente, a trompicones y de modo confuso. Y a veces ni siquiera funciona. Sentirnos extraños quiere decir que estamos abocados a lo extraño, un estado que nos mortifica con el tedio de

lo rutinario. Porque lo cierto es que vivimos a medias: ya no buscamos infructuosamente la respuesta a lo que es nuestra existencia, a por qué somos, a cuál es nuestra esencia, sino que solo pretendemos hallar señales mínimas que puedan, al respecto, inspirarnos alguna seguridad. Pero lo que aparece ante nuestra conciencia es lo inesperado, lo asombroso, lo incomprensible de nuestra existencia, la diáfana certeza de que no contamos con ninguna certeza definitiva (Kertész, ibíd., págs. 58 y 77-80).

Es de la incerteza de donde surge lo peor o lo mejor de cada uno de nosotros. La incertidumbre nos lleva no solo a cometer errores, a falsear la realidad y a ser cobardes a la hora de afrontar situaciones peligrosas o arriesgadas, sino que también nos brinda la oportunidad de enfrentarnos con valentía a lo incierto. Nuestra existencia siempre emerge de una oscura indeterminación, que extiende ante nosotros una red de intuitivas posibilidades o presunciones. Incesante y necesariamente, ese vago horizonte despliega toda una serie de rumbos desconocidos, inestables e inseguros. Tenemos, como ya advirtiera Nietzsche, una sensibilidad especial para el dolor que nos pueda ocasionar el futuro, la cual pone en evidencia los temores y las debilidades que amenazan con hacer tambalear nuestra endeble realidad. El combate entre las fuerzas que nos intimidan y nuestra voluntad de dominar esas fuerzas nos obliga a una *vitalidad inventiva*, a esa capacidad de producir ficciones útiles que nos ayuden a sobrevivir en medio de un universo hostil, engañoso, ilusorio, aparente y perspectivista. La ficción transfigura la realidad y se alía, de ese modo, con el empeño de existir, con el deseo de significar y de dominar la vida. [7]

Nuestro yo se halla sometido inexorablemente al tiempo: todo cuanto acaece, incluida nuestra experiencia del mundo, acaece en el tiempo, y es este el que afianza la unidad experiencial de nuestra vida, nuestra historia efectiva. Nuestras experiencias del mundo aparecen como corrientes de vida, como un movimiento de traslación continuado en el que el yo, como sujeto de la experiencia del mundo, se halla dentro de su propio horizonte

de percepción. No solo está ahí, ante nuestra mirada, sino que lo que nos es dado nos afecta, nos influye, nos toca, nos daña o nos consuela. Es decir, llama persistentemente nuestra atención. Así, lo que vivimos en primera persona únicamente adquiere significación cuando lo hacemos patente por medio de la reflexión. La inmediatez nos encierra en nosotros mismos y solo nos permite conocer a los otros desde los acotados intereses de nuestra intimidad, mientras que la actividad reflexiva nos hace salir de esa limitada y limitante interioridad y nos hace sentir que podemos llegar a comprender al otro, aunque sepamos que nunca podrá ser una comprensión total o absoluta. Por eso a menudo no nos reconocemos en el niño y en el adolescente que un día fuimos, no nos identificamos con ellos. Ese yo de la infancia y de la adolescencia, como singularidad fundacional y viviente de la particular historia de nuestra vida y de nuestra experiencia del mundo, es el mismo yo del que, ya adultos, somos conscientes de manera oscura y confusa, aunque parezca sustraerse a cualquier fijación espaciotemporal, aunque aparezca, frente a nuestro yo efectivo de adultos, como un yo quimérico, dudoso y poco probable. Sin embargo, el hecho de que reflexionemos sobre él posibilita que lo aprehendamos como un *pasado siempre presente* que, de manera ininterrumpida, aguanta el peso del mundo —indescifrable— y responde a y del sentido de todas las vivencias. Pensado como *pasado viviente en el presente*, ese yo se erige en fuente del tiempo, en origen y en principio de donde surge la experiencia del mundo, y es aprehensible no en el tiempo objetivo, sino en el flujo del tiempo subjetivo, que es trascendente a la misma conciencia. Su esencia es, por lo tanto, el *devenir,* el cambio continuo, la temporalidad vivida que hace de nuestro yo una conciencia ininterrumpida de nosotros mismos que adquiere, en cada instante vivido, una nueva actualidad. [8]

Cada brevísima porción de tiempo vivido, cada ahora concreto, pasa constantemente al pasado y preserva así su sentido y su significación, dado que, de alguna forma, ha instaurado la oportunidad de un nuevo «ahora», de

tal modo que cada nuevo tiempo presente solo es tal llegando a ser otro indefinidamente. Nuestra temporalidad originaria, no obstante, no puede entenderse como una simple sucesión en el tiempo, puesto que tanto nuestro pasado como nuestro futuro están siempre presentes, contenidos en nuestro aquí y ahora, en la totalidad de una presencia siempre actualizada. Propiamente, nuestro yo es un presente que fluye y que vive, y que se erige, además, en tiempo originario, en lugar donde se funda el tiempo en su sentido usual, es decir, como esa prosecución de momentos que pueden distinguirse en la linealidad de un pasado, de un presente y de un futuro. Durante el transcurso de nuestra vida, nuestra temporalidad lleva a cabo el trabajo de Penélope, haciendo y deshaciendo a su antojo los fragmentos de mundo que nuestra mirada nos ha ido descubriendo. Lo enigmático, inexplicable y doloroso de la existencia se encuentra en la conexión o enlace que permanece entre la secuencia ordenada del tiempo en que se desarrolla nuestra vida práctica y nuestra particular temporalidad: toda nuestra vida se halla articulada y configurada por nuestro ineludible sometimiento a la fuerza destructora del tiempo y por el hecho de tener, simultáneamente, la oportunidad de abrir nuevos tiempos, a pesar de que estos no rebasen los angostos límites de nuestra existencia. Pero nuestra intrínseca condición temporal no supone ninguna desgracia, pues somos conscientes de que, en sí mismo, el tiempo nos permite jugar con las infinitas posibilidades de nuestro yo, porque nuestra *mismidad* se extiende en el tiempo, multiplicándose y liberándonos, así, de las áureas y diamantinas cadenas de la fría facticidad (Carrillo Castillo, ibíd., págs. 41-43).

Esa extensión de yos abre el espacio de la confrontación y de la mediación, de lo intersubjetivo y de lo conjetural, de lo rememorativo y de lo imaginario, de la comprensión y de la interpretación, una filosofía del sujeto, en definitiva, cuyo centro de reflexión lo constituye la personalidad

de cada ser humano, por cuanto «cada hombre ha de intentar hacer emerger lo que de único hay en él». [9]

Sea poco o sea mucho, el sufrimiento nos afecta a todos por igual, puesto que es un componente de la vida que no podemos de ningún modo erradicar, de la misma manera que no podemos evitar el destino o la muerte, ni la nuestra ni la de nuestros seres queridos. Sin el sufrimiento, en consecuencia, la vida no sería una vida completa. [10] El sufrimiento nos atenaza desde tres frentes: en primer lugar, desde nuestro propio cuerpo, que, condenado a una degeneración y a una destrucción totales, ni siquiera puede prescindir de las señales de alarma que son la angustia y el dolor; en segundo lugar, desde nuestra realidad exterior, que puede ser extremada e implacablemente cruel con nosotros; y, por último, desde las relaciones que establecemos con los otros. El dolor que procede de esa última fuente es, quizá, el más difícil de soportar, hasta el punto de provocar que, para protegernos del sufrimiento que nos puede causar el otro, nos aislemos voluntariamente, nos apartemos de la comunicación y del trato con los demás. [11]

Solo con escapar al infortunio y con sobrevivir al dolor ya nos consideramos felices. Ante la necesidad de evitar a toda costa el sufrimiento, la consecución del placer queda relegada a un segundo plano, pues es la realidad la que se impone. La búsqueda de la felicidad se convierte para nosotros en un gran sufrimiento, porque nos vemos continuamente privados de ella. Y no hay, según Freud, mayor exposición al sufrimiento que cuando nos enamoramos y no somos correspondidos, o cuando perdemos el amor de la persona amada o, incluso, cuando la muerte nos la arrebata de forma inesperada e injusta (Freud, ibíd., págs. 21, 23 y 27). Sublimamos las decepciones de la vida con todo aquello que nos ayude de algún modo a embellecerla: arte, poesía, pintura, literatura, música... Articular el sufrimiento mediante la palabra o mediante el arte supone trascender lo dicho e inducir el adentramiento en el sentido oculto, en el

misterio de lo que permanece impenetrable, innombrable. Alejada de cualquier filón productivo, esa articulación reclama, simple y llanamente, un tipo de *responsividad radical* que rompa con esos grandes principios unificadores —mundo, Dios, hombre— que, ya desde los presocráticos, ha pretendido alcanzar el pensamiento occidental. Porque el dolor, el sufrimiento y la muerte escandalosa del hombre descubren nuestra subjetividad irreductible. Y esta se halla fuera del Sistema, fuera del Todo, fuera de la Totalidad, fuera del monismo del Ser, del Ego, y cuestiona, en consecuencia, la aspiración totalitaria de la filosofía. No hay ninguna idea, ningún concepto que consiga apresar el dolor, el sufrimiento y la muerte, pues estos son un «misterio» que solo es aprehensible desde otra perspectiva, a través, por ejemplo, del arte, de la poesía, de la literatura, de la pintura, de la música o del mito, y no a través de la ciencia o de la filosofía. Esa perspectiva remite a la contradicción, a la alteridad y a la diferencia, y rompe por ello con el fluir de la unidad, del Todo. Por eso el punto de partida ya no cabe situarlo en la clásica pregunta de por qué existe el ser y no la nada, sino en la preocupación ética por aquel que sufre. [12]

No existe el sufrimiento en abstracto y, consecuentemente, no «se sufre», ya que el sufrimiento y el dolor son siempre personales y, por consiguiente, no objetivables: el que sufre es *alguien*, un sujeto de carne y hueso que tiene nombre y apellidos. Esa es la tragedia del sufrimiento, del dolor y de la muerte. Todos vivimos, sufrimos y morimos de manera diferente, de forma personal e intransferible. El nacimiento, el sufrimiento y la muerte son los acontecimientos que despliegan el horizonte de la ética, sin el cual no puede haber ninguna función de la subjetividad que sea realmente «humana». La ética rompe la interioridad, es decir, expone al yo a una desidentificación que violenta la imagen de sí mismo, haciéndola pedazos, y la proyecta al exterior, construyéndola de otro modo y reflejándola en el otro. El sufrimiento es una «vivencia» —*Erlebnis*— inasumible que, a diferencia de otras vivencias, aparece a la conciencia, sin prevención ni

previsión, contra la fuerza o resistencia de esta. La vivencia doliente excede a la conciencia que la revive, rebasa los límites del pensamiento que la piensa. El sufrimiento es el mal originario al que remiten todos los males (Mèlich, ibíd., págs. 70-71, 76, 78 y 90). Por eso puede considerarse un auténtico acontecimiento pedagógico, en la medida en que contribuye a una esencial maduración en la manera personal de ser, de pensar, de sentir y de actuar, motivo por el cual la educación debería hacerse cargo de manera reflexiva, como *receptividad conmovedora,* del discurso de nuestras vidas, sobre todo en lo que a sus aspectos negativos se refiere: vivencias personales, deseos, aspiraciones, intereses, victorias, frustraciones, inseguridades, miedos, prejuicios, problemas, afrentas, ultrajes, esperanzas, proyectos... Para ello debería dar primacía a la capacidad de escucha entre educador y educando, y no tanto a una serie de actuaciones y de interacciones racional y deliberadamente instauradas por el primero, encaminadas a la consecución de una formación o de un devenir objetivos, eficaces, positivos y evaluables por parte del segundo. [13]

La única vía de acceso al mundo que tenemos los seres humanos es la conciencia, una conciencia con lenguaje, con gramática, una conciencia verbalizable y verbalizante, «empalabrable» y «empalabradora», como diría Lluís Duch. Estamos en relación con el mundo al ser conscientes y al comunicarnos, hasta el punto de que todo lo que queda fuera de nuestra conciencia y de nuestra gramática parece quedar, en consecuencia, fuera de los confines de nuestra posible experiencia vivida. La conciencia siempre es transitiva. En cierto modo, ser consciente quiere decir ser consciente de algún aspecto del mundo y dotarlo de lenguaje, de ahí que la educación deba interesarse vivamente por el mundo —significante y significativo— del ser humano. Pero hay que advertir aquí que la conciencia misma no puede ser directamente descrita, porque ello supondría reducir al hombre al estudio de la conciencia o de las ideas —falacia del idealismo—. Y el mundo mismo, de forma análoga, tampoco puede ser directamente descrito

sin referencia a una persona que experimenta o a una conciencia, pues semejante descripción pasaría por alto que lo real del mundo siempre está significativamente constituido por seres humanos conscientes —falacia del realismo—. De esa manera, cuando el objeto de la conciencia es la misma conciencia —cuando, por ejemplo, reflexiono sobre mi propia acción de pensar—, entonces la conciencia no es la misma que el acto en el que aparece, lo que demostraría, según sostiene Van Manen, que una verdadera, real y efectiva introspección es imposible. [14]

Lo que interesa, en ese sentido, es una educación preocupada por descubrir y por interpretar, a través precisamente de una mirada retrospectiva, los significados interiores —subjetivos— de la experiencia vivida, los significados existenciales, los particulares mundos de la vida. Y esa es una educación que disiente de todas esas otras ciencias humanas o sociales que persiguen establecer unos significados objetivos e indiscutibles, basados en relaciones estadísticas entre variables, en la predominancia de ciertas opiniones sociales o en el acaecimiento o la frecuencia de algunos comportamientos. Y difiere, igualmente, de aquellas disciplinas que pretenden explicar significados concretos a partir de culturas particulares —etnografía—, de determinados grupos sociales —sociología —, de ciertos periodos históricos —historia— o de algunos tipos de mente —psicología—. Porque una educación que considera que el dolor es uno de los elementos constitutivos de la subjetividad humana atiende fundamentalmente a la biografía, a la historia de la vida de la persona. La biografía, cualquier biografía, tiene un enorme potencial educativo, puesto que no solo permite al educador entender y ayudar mejor al educando, sino que el conocimiento de la vida personal de este le facilita, además, aprender más sobre la naturaleza de las experiencias educacionales y sobre el desarrollo individual. Toda biografía es una experiencia humana posible, de ahí su marcado carácter intersubjetivo: las experiencias del otro son

posibles experiencias mías, de la misma manera que mis experiencias son posibles experiencias del otro (Van Manen, ibíd., págs. 10-11, 58 y 71-72).

Como veremos al abordar la dimensión ética de la memoria, la experiencia vivida —o, lo que es lo mismo, el aprendizaje de la existencia — puede traducirse en una ética que es negativa. Y es negativa, sobre todo, porque no hay trayecto existencial que sea verdaderamente humano al margen del riesgo, de la angustia y de la inseguridad que provoca el mismo hecho de existir. Aceptar ese riesgo, esa angustia y esa inseguridad, radicales e imposibles de eliminar, es lo que posibilita que podamos comprender la dimensión trágica de nuestra vida y ver en ella una fuente última de significación y de sentido, es decir, de sabiduría. [15]

La vida, al fin y al cabo, no es más que una multiplicidad de sensaciones vertiginosas, tan incontrolables y turbadoras que impiden que podamos responder a ellas de manera fría, tecnocientífica. Conviene, por lo tanto, abordar la cuestión educativa desde la pasión, desde el *padecer,* desde el desorden anímico —tristeza, abatimiento, desconsuelo— que todo trayecto existencial encierra dentro de sí. El fenómeno humano es extraordinariamente ambivalente, y esa ambivalencia reclama que también seamos sensibles a las «zonas nocturnas» de la naturaleza humana, ya sean zonas de penumbra o de oscuridad total. Porque es ahí, en la «cara oculta de la luna», donde se acuartelan nuestros mayores secretos. Así, contrariamente a las antropologías de carácter «diurno», aquí se aboga más bien por recuperar el abismo nocturno de la existencia humana. Mientras que al sol se lo considera el principio o cimiento en que estriba toda vida sobre la Tierra —pese a que igualmente pueda destruir por exceso—, la luna representa el astro por excelencia de los ritmos de la naturaleza —lluvias, aguas, fecundidad, vegetación, ciclos menstruales...—, pero, debido a sus diferentes fases, que cambian continuamente su apariencia según la iluminación recibida del sol, su simbolismo remite de igual modo a la movilidad, al conocimiento indirecto, a la dependencia, al crecimiento, al

psiquismo, al inconsciente y a la imaginación, o sea, a todo aquello que es receptivo y se deja influir con facilidad. La luna se relaciona también, y además muy particularmente, con la parte femenina y fecunda de las cosas. [16] Dejar que irrumpan nuestras *noches múltiples* supone trascender el terreno de lo científico y penetrar en el de lo simbólico, pues la educación misma, en cuanto que acción cultural, social, es una acción simbólica. No se trata, sin embargo, de defender una postura antirracionalista o irracionalista, sino de permitir la entrada a otro tipo de racionalidad, aquella que es propia del símbolo, del mito y del rito. Es necesario articular una gramática diferente de la que emplea la ciencia, sin que ello signifique una ruptura radical entre ambas. La de este ensayo es, ante todo, una gramática de lo nocturno, del deseo, del caos, de la violencia, del infierno y de la muerte, «horizontes de sentido» que permanecen ocultos tras las múltiples máscaras de la vida cotidiana. Nuestro yo y sus personajes tienen todos un «lado oculto», una *noche múltiple* que solo puede atisbarse de reojo, recurriendo a los variados desdoblamientos de su manera de estar en el mundo —sociológicos, filosóficos, antropológicos, educativos, literarios, políticos, lingüísticos—. Si aceptamos que el conocimiento tiene luces y sombras, que es al mismo tiempo «diurno» y «nocturno», entonces la educación debe asumir que, para dar cuenta y razón del fenómeno educativo, tiene que arriesgarse a mirar también lo sombrío, lo misterioso, lo oculto. [17]

La educación, por consiguiente, ha de ser sobre todo una educación *lunar,* y como tal ha de acogerse a categorías de orden plástico, estético, literario: sin prescindir del logos, su punto neurálgico lo ha de constituir el *pathos,* el «reverso» de la existencia, realidad inexpresable mediante todas esas categorías lógicas y científicas de las que se sirve la educación «solar» que impera en nuestros días (Mèlich, ibíd., págs. 11 y 14). El sol, que posee un simbolismo prácticamente ilimitado, es masculino. En muchas culturas es equiparado a Dios o a su manifestación visible, y representa, a diferencia

de la negatividad inherente a la luna, todo lo bueno y positivo: vida, calor, energía, irradiación, luz, brillo, éxito, prosperidad, concordia, armonía... [18]

Ya desde sus orígenes, la filosofía occidental ha atribuido al sol un lugar preponderante. Platón establece en *La república* que la visión y la luz se asemejan al sol. El sol «no solo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación». [19] Además, el sol vuelve a aparecer en el mito pedagógico por excelencia de Platón, el famoso «mito de la caverna», en el que el filósofo griego da a conocer su concepción de lo que debe ser la educación, haciendo por primera vez referencia explícita a la omnipotencia de la *paideia* griega: la educación debe procurar la ascensión al conocimiento verdadero, o sea, al mundo de las ideas. Para ello, ha de posibilitar que dejemos atrás la falacia del mundo sensible, puramente corporal, liberándonos de las cadenas —de las sombras— que nos mantienen prisioneros de él. Seremos hombres educados en la medida en que alcancemos, mediante la ascensión al mundo inteligible, nuestra verdadera naturaleza y abandonemos el estado antinatural que comporta el mundo de los sentidos. El hombre, para ser de verdad hombre, debe haber conocido la verdad, porque en ella radica su humanidad real. Puesto que poseemos las facultades para ello, la educación lo único que hará será ayudarnos a emplearlas adecuadamente, favoreciendo que reconozcamos —*anamnesis*— el ser real que se halla en cada uno de nosotros. En ese sentido, la educación no es más que filosofía, el arte de tratar a los hombres, de conducirlos hacia su bien, es decir, hacia el conocimiento racional, de tal manera que puedan contemplar la luz del sol, «pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él», sino el mismo sol «en su propio dominio y tal cual es en sí mismo», y posteriormente ya colegirán «con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible» (Platón, ibíd., 516b-c). La caverna es el lugar que alberga lo misterioso, lo nocturno, lo femenino, lo pasional, lo orgiástico, todo

aquello, en definitiva, que la filosofía platónica estima que debe quedar supeditado al dominio de la luz y de la razón, es decir, del conocimiento, de la revelación, de la claridad. [20]

Una educación lunar oye y escucha la voz del sufrimiento, capta su sentido profundo y advierte que la cultura se ha convertido en un «montón de escombros y por último en un montón de cenizas», por encima de las cuales «revolotearán luego los espíritus». [21] Las voces del sufrimiento son los agujeros negros de la Historia, que absorben por completo todo lo que se halla en su campo gravitatorio: la deuda, la falta, la indignidad, la pérdida irreparable. Esos agujeros marcan una especie de punto de no retorno, aquel de la muerte del pensamiento, de los sentimientos y del hombre, punto cero que pone en evidencia la «transformación en una nueva variedad de seres humanos, ya no el *Homo sapiens*, sino el "hombre de los campos de exterminio". Una especie cuya existencia habrá sido fugaz. Dos o tres años. En comparación con los treinta mil años del neandertal o con los ciento cincuenta mil del *Homo habilis*. Pero una especie rica en enseñanzas para los sociólogos del futuro». [22]

Como previniera Goya en uno de sus frontispicios, «el sueño de la razón produce monstruos». Y esos monstruos Europa los conoce muy bien, pues proceden de más allá del fondo visible de su historia. Son los espíritus maléficos del intransigente fanatismo religioso y político, de la hipocresía de la sociedad, del mal radical que sufre en su persona el desvalido. Pero, sea del tipo que sea, lo que más intensamente ha herido y turbado a Europa ha sido la guerra. La historia europea está marcada por guerras diversas: no solo guerras civiles ocupan nuestra memoria colectiva, sino también guerras dinásticas, religiosas, revolucionarias, imperialistas e imperiales. Incluso hay guerras justas. [23]

El grado más elevado y significativo al que llega ese sombrío pasado lo constituye, sin duda alguna, la Segunda Guerra Mundial. No solo por la hecatombe humana que esa «guerra total» provoca en cuanto a combatientes y a población civil, sino fundamentalmente por la específica y letal novedad que supone el despliegue por toda Europa de los campos de concentración y de exterminio nazis. En el desarrollo de la aniquiladora política de Hitler, dirigida a reducir a la nada a los opositores internos primero y a los resistentes europeos después, «es indispensable señalar y subrayar la aterradora singularidad de la persecución y exterminación de los judíos de Europa. El antisemitismo es uno de los componentes esenciales de la doctrina nazi» (Semprún / Villepin, ibíd., págs. 97-98). En ese sentido, Auschwitz deviene la efigie del dolor, el sello inconfundible de la barbarie de Occidente. Punto de inflexión difícilmente tolerable en la historia del siglo XX, la Segunda Guerra Mundial y el genocidio judío desgarran y quebrantan la imagen que el hombre occidental tiene de sí mismo. Como bien dijo Georges Bataille, «Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen del hombre ya es inseparable de una cámara de gas». [24] Desde ese punto de vista, Auschwitz no solo remite a la tragedia del pueblo judío, sino igualmente al espacio en el que se pone en marcha, de un modo tecnificado, la mayor empresa de aniquilación dirigida contra diferentes figuras: el judío, el homosexual, el gitano, el disidente político... Y eso ante un mundo que prefirió mirar hacia otro lado. Un mundo que no quiso saber lo que realmente sucedía, que calló como ha seguido haciendo hasta ahora con el África negra, con Afganistán, con Ruanda, con Bosnia, con las dictaduras latinoamericanas, con la expoliación indígena, con los inmigrantes llegados en patera, con la muerte ocasionada por el hambre o por el sida... Tampoco en nuestra época parece importar mucho la vida humana. Auschwitz es el símbolo del terror, de la Gorgona, de la producción industrializada de cadáveres. Pero también es el símbolo del hombre indiferente, flemático e impasible. [25] La verdad más profunda y

aterradora de Auschwitz, que no hay que olvidar porque resulta decisiva, es la eufemística «solución final», la fría decisión, ejecutada racional, sistemática e industrialmente, de exterminar a todo un pueblo. [26]

Hay que delegar en el símbolo y en la alegoría la representación de las zonas sombrías de la Historia, de los fantasmas que, esparcidos por la memoria colectiva, claman justicia ante el sufrimiento padecido. La muerte y el dolor del otro solo pueden ser *revelados*, es decir, inferidos a partir de un lenguaje que se guíe por el poder de la sugerencia y no por el poder del concepto. Porque a la hora de comprender no se trata de dominar, sino de *hacer ver*. El ideal de la comprensión, por lo tanto, no es la sistematicidad, puesto que la alteridad es un enigma que siempre se le resiste, que siempre la tiene en jaque y, en consecuencia, le demanda que escuche y no que domine. Por eso conviene introducir notas discordantes con la filosofía occidental, en el sentido de que hay que prestar atención a lo extraño, a todo aquello que escapa al concepto, a la razón, y que únicamente es aprehensible mediante aproximaciones sucesivas que permitan vislumbrar su inherente riqueza de significados: símbolo, mito, literatura, vivencia. Así, y en consonancia con Levinas, puede decirse que la comprensión se construye abriendo nuevas vías de pensamiento y haciendo «elogio del escepticismo, que impide a las teorías tomarse a ellas mismas demasiado en serio y pasar rápidamente a creer que expresan la esencia de lo real. Pero no renuncia a los conceptos y al esfuerzo de comprensión razonada, cosas ambas indispensables para la comunicación de ideas». [27] Cual centinela que se adelanta en la noche a las inmediaciones del enemigo para observar sus movimientos, el pensamiento auténtico impulsa a la escucha atenta de ese otro que, perseguido, amenazado de muerte, humillado, desvalido y sufriente, reclama memoria y reparación de la ofensa. Desde un punto de vista ético-pedagógico, esa escucha se traduce en respuesta a la autoridad del sufrimiento, en aprendizaje de la negación, de la denuncia, «pues somos sensibles, ante todo, a la injusticia: “¡Injusto! ¡Qué injusticia!”,

exclamamos. Penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo precisamente mediante la denuncia». [28] Son ellas, la negación y la denuncia, las que pueden permitir instaurar una alianza y una responsabilidad irrevocables con aquellos que han sufrido y con aquellos que sufren. [29]

Las dos guerras mundiales, Auschwitz, Kolimá, Hiroshima, Camboya, Bosnia, Ruanda... son acontecimientos que no solo rompen con la idea de la historia como *continuum*, como progreso, sino igualmente con la idea misma de humanidad, ruptura que hace indispensable que la pedagogía reflexione a fondo, hoy más que nunca, sobre la cultura desde la cual despliega su concepto de educación y sus discursos, sabiendo que no puede ya seguir pensando y actuando como si nada hubiera sucedido, como si Europa no se hubiera desgarrado bajo la sombra del totalitarismo y del genocidio. [30] La fragilidad o flaqueza de lo humano que el siglo XX patentiza impone que hagamos efectiva, como ya expresara Levinas, la posibilidad de «contemplar a los hombres al margen de la situación en que se hallan instalados, dejar que brille el rostro humano en su desnudez». [31] La trabazón inseparable de la cultura con la barbarie que caracteriza al siglo XX debe ser el hontanar originario de cualquier reflexión seria sobre el ser humano, sobre la cultura, sobre el pensamiento y sobre la educación. Porque ahora ya no se trata de preguntarnos, con Kant, qué es el hombre, sino qué es el hombre *después de Auschwitz*. [32]

La memoria de la barbarie ya no remite a la autoridad de la Razón, a la historia objetiva o científica de los hechos, a la pura facticidad de lo sucedido, sino a la *autoridad del sufrimiento*, al juicio de la historia, al principio de individuación. Después de la barbarie, la subjetividad humana se muestra, indefectiblemente, en toda su singularidad. Porque quien muere, quien sufre, quien ve cómo su identidad y su biografía quedan insólitamente malogradas en nombre de una ideología totalitaria, es alguien único, irrepetible e incomparable, un sujeto con nombre propio y con historia personal: ese hombre, esa mujer, ese niño. Después de la barbarie, nuestra

identidad ya no se funda como respuesta a la pregunta *¿quién habla o razona?,* sino como respuesta a la pregunta *¿quién sufre?* Es respondiendo a ese último interrogante como nos constituimos en sujetos éticos: somos humanos en la medida en que nos abrimos al otro, en la medida en que respondemos a sus demandas y nos responsabilizamos de su vida y de su sufrimiento. Tras la barbarie, la subjetividad humana se configura a partir del reconocimiento de la radical alteridad, de la víctima inconsolable, de la memoria que los libros del recuerdo nos han transmitido, de los derechos, siempre vigentes, de los vencidos de la historia. La subjetividad, después de la barbarie, ya no tiene bastante con construirse en el ámbito de lo social, sino que debe también formarse *anamnéticamente*. Porque somos lo que nuestra memoria recuerda. De ese modo, la pregunta por la identidad se convierte, inevitablemente, en una pregunta ética, la cual no puede responderse mediante la razón «pura» práctica, puesto que «la ética no nace en una razón autónoma, sino en la experiencia», es decir, «la ética no comienza en el yo, sino como respuesta al dolor del otro». [33] La razón práctica, que nos dice lo que, aquí y ahora, debemos hacer, pasa a ser, tras la barbarie, una razón impura, es decir, fundada en la experiencia de las víctimas: la identidad es un relato que no puede construirse sobre el vacío o tan solo proyectándose en la imaginación, sino que debe edificarse sobre la memoria, de ahí que la formación de la persona deba ser, necesariamente, una formación anamnética. La anamnesis permite hacer presente lo ausente, que cada uno de nosotros lleve sobre sí «otros tiempos». [34] Desde el instante mismo en que narra, la memoria doliente conecta el pasado con el presente, el mundo de los muertos con el mundo de los vivos. Como pasarela temporal, esa memoria es interpretativa, y por ese motivo funciona reflexivamente —poéticamente, educativamente—, recurriendo a la narración para dar a conocer la historia de los que ya no están, la verdad trágica de su vida tan pronta e injustamente interrumpida. Y esa narración deviene experiencia en el lector o en el oyente, que se abren a esos otros y

deponen así su yo, olvidándose de sí mismos: su subjetividad se construye desde el otro, y es el recuerdo, por consiguiente, su elemento constitutivo. La memoria del dolor nos permite establecer una relación, o sea, escuchar la palabra de un otro trascendente, un otro frente al cual nos vemos impelidos a asumir una responsabilidad sin limitación o condición alguna, más allá de todo pacto posible o de toda correspondencia mutua. [35]

Da la impresión de que la ciencia contemporánea —y con ella la educación — ha reducido la realidad sensible en beneficio de una inevitable y cada vez mayor abstracción, una abstracción que resulta sumamente difícil de trasladar al mundo de la fantasía, de transformar en imagen y en metáfora, de relacionar con la vida. La ciencia, de ese modo, no parece producir efecto sobre la percepción y la representación, en el terreno mental y artístico, del mundo. En consecuencia, y paradójicamente, el conocimiento científico no consigue transmutarse en cultura, salir de los estrechos límites de la especialización y repercutir en la sensibilidad propia del hombre. No es una evidencia que el mundo deba estar organizado según leyes que sean consonantes con nuestras estructuras mentales y perceptivas, de ahí que el principal —y peliagudo— reto cultural que en la actualidad debe afrontar la educación sea, justamente, el de convertir los conocimientos cada vez más y más abstractos en metáforas poéticas. Se trata de defender lo concreto, lo particular, lo irisado, los sentidos y lo sensible contra lo falsamente instituido como universal, que, al eliminar la excepción entre los hombres, los anquilosa, los iguala y los hace infecundos. A la pretensión de la Historia de erigirse en encarnación y en realización de lo universal, la memoria herida de los seres humanos contrapone todo lo que permanece «en los márgenes del devenir histórico, dando voz y memoria a lo que ha sido rechazado, reprimido, destruido y borrado por la marcha del progreso», pues su narrativa doliente «defiende la excepción y el desecho contra la

norma y las reglas; recuerda que la totalidad del mundo se ha resquebrajado y que ninguna restauración puede fingir la reconstrucción de una imagen armoniosa y unitaria de la realidad, que sería falsa». [36]

La memoria trágica nos libera de los falsos ídolos, de todo aquello que, apócrifamente, quiere suplantar los valores auténticos. El *pathos* hace de la memoria una memoria negativa, liberatoria, puesto que, en su misma negatividad, se desembaraza del principio de no contradicción: puede expresar verdades antitéticas, dado que desestima la formulación de inamovibles juicios de carácter teorético y, sobre todo, el lanzamiento de proclamas ideológicas, para poder así centrarse en la expresión de las experiencias que cada individuo, en la odisea que es su vida, tiene o puede tener. En esa memoria negativa todo es metáfora, alegoría, «algo que dice algo distinto», un «no» que puede ser un «sí» apasionado, y esa es precisamente su libertad, su total aperturismo al mundo. Ya no importan las respuestas que alguien pueda dar, sino las preguntas que ese alguien suscite entre sus oyentes, mucho más vastas que cualquier respuesta, por muy exhaustiva que esta pueda llegar a ser. Porque son las preguntas, y no las respuestas, las que pueden dar juego, impulsar la invención de la vida entre los vertiginosos pliegues del yo y, con ella, la reinvención del lenguaje, contraviniendo la sintaxis y la gramática para, así, fundar palabras nuevas con las que dar un sentido al espesor y a la complejidad de la propia existencia. Para poder decir quiénes somos, para poder hacer presente nuestra identidad más profunda, tenemos que inventarla como si fuéramos otro, un mundo desconocido que hay que descubrir y redescubrir, y eso requiere, necesariamente, franquear nuestras fronteras interiores a base de palabras, hablar hasta que nuestra existencia y todo lo que esta encierra dentro de sí acaben por manifestarse sin ninguna premeditación: la memoria y sus narrativas dan vida a una identidad, la fingen y la construyen (Magris, ibíd., 29-31, 56-57 y 340-341).

En nuestro interior llevamos, literalmente, otros mundos además de nuestro mundo, otros yos además de nuestro yo, y su textura es, aunque no de manera exclusiva o uniforme, preponderantemente verbal: las gramáticas del tiempo futuro, de la condicionalidad y de lo imaginario, como dijera Steiner, resultan indispensables para mantener la cordura y para las intuiciones que nos imponen las contingencias de la vida. Poder contar historias —reales o inventadas, faustas o infaustas—, quizá nuestro rasgo más característico como especie, permite que dejemos atrás la prisión de los instintos y que rocemos los límites del universo y del tiempo. Las historias que contamos conservan una memoria velada y doliente de nuestras múltiples máscaras y reconstruyen, en consecuencia, las movedizas y peligrosas identidades —genéricas y diferenciales— que nuestro *self* adopta frente al mundo y frente a los otros. Y ahí se halla el quid de la identidad: el riesgo al que una persona se expone cuando confía a otra su verdadero nombre, el lúgubre «reverso» de su existencia, su oculto y lacerante dolor. [37] Nuestras múltiples máscaras falsean o encubren nuestro yo real, para así salvaguardar nuestra vida personal, nuestro karma, lo más sustancial de nuestro propio ser. Tanto ante nosotros mismos como ante los demás, nos hacemos pasar por otros que no somos, y para ello nos servimos de la fuerza alternativa del lenguaje en el más ontológicamente liberador y amplio sentido. Mediante el «maquillaje» del lenguaje somos capaces, por lo menos en parte, de salir de nuestra propia piel y de astillar nuestra identidad particular en el interior de una gramática de voces contrastivas. Es ahí, en esa gramática de significaciones ficticias, contrafactuales y antideterministas, donde se articula la posibilidad de trascender la brevedad de nuestro presente y los estragos del azar, puesto que nos brinda la oportunidad de quebrantar nuestra limitante realidad. [38]

Conservamos dentro de nosotros la gramática, las diversas mitologías de la esperanza, del deseo, de la fantasía y, también, de nuestras propias decepciones, pues sin esa gramática nos habríamos acabado destruyendo a

nosotros mismos. La sintaxis de nuestra memoria está llena de mañanas. Más que «programador» de nuestra conducta, el lenguaje de nuestra memoria es siempre innovador y potencialmente creativo, lo suficiente para fomentar en nosotros nuestra habilidad para inventar, para descubrir, para construir. Nuestra memoria es fundamentalmente *poiesis* o dialéctica de la contradeclaración, y se compone, como ya he indicado con anterioridad, de alegorías, de metonimias, de todos esos tropos con los que originalmente intentamos designar la umbría maraña de percepciones y de fenómenos que a diario nos envuelve. Porque una semántica cerrada, una sintaxis que, formalmente, se agote por completo, es un mundo compacto, rígido, terminante, inmutable. De ahí que eludir el «hecho dado» y contradecir la realidad sean actos inherentes a la misma debilidad del lenguaje de la memoria, a la fértil imprecisión de las palabras, al persistente dinamismo de los significados. Esos actos, por sí mismos, permiten que nazcan nuevos mundos, pero también nos enfrentan con la posibilidad siempre presente de la derrota, ya que hay verdades, particularidades de nuestra existencia, que son erosionadas por nuestros discursos, y para las cuales el concepto mental tan solo es un sucedáneo que agrava la ya de por sí desesperante impotencia de las palabras para nombrar y para connotar (Steiner, ibíd., págs. 238-239). [39]

En sí mismo, el pulso lingüístico entre la contracreación y la percepción, entre lo otro del concepto y su aprehensión exacta, es ambivalente: en toda expresión, en toda conciencia verbalizada, se da un movimiento recíproco e inesquivable de creación y de pérdida. Pero esa pérdida, paradójicamente, es lo que hace posible, abriéndolo, el espacio vital del espíritu humano, es lo que permite que la mente construya e interprete lo peculiar y lo general más allá de los estrechos y cerrados límites de su condición material. Lo relevante no tiene que ver aquí con la moralidad, sino con la supervivencia. En cada nivel de la narración, desde la ocultación bruta a la visión poética, la astucia para camuflar, para informar a medias, para significar

ambiguamente, para conjeturar y para inventar nos resulta imprescindible a fin de conseguir el equilibrio de nuestra conciencia y nuestro desarrollo como personas en la vida social, sobre todo después de una vivencia traumática. Solo una pequeña parte de nuestro discurso se presenta monovalente, sin rebozo ni doblez: acogernos a la seguridad de las palabras inequívocas, de los significados tomados como indicadores directos de significados homólogos precedentes, implicaría caer en la abstracción, tanto de nosotros mismos como del mundo y del otro. En nuestros discursos, a excepción de una pequeña porción de sentencias definidoras, lo que decimos es silenciosamente rodeado, ramificado, enturbiado por el denso e inconmensurable ámbito de nuestras vivencias dolorosas: en nuestro decir, encubrimos más de lo que confiamos, difuminamos más de lo que definimos, separamos más de lo que unimos. Entre nosotros y aquellos que nos escuchan, en consecuencia, se instituye un espacio que es en sí mismo inestable, lleno de trampas y de espejismos, y lo es hasta cuando hablamos interiormente con nosotros mismos, dualidad, esta, que es una ficción de la otredad. [40]

A través de su función hermética y creativa, los relatos de la memoria doliente son inseparables de la ficcionalización y de la tendencia a la ocultación, con lo que puede concluirse que todo lenguaje tiene un núcleo privado, particular, personal, puesto que selecciona, combina y contradice algunos elementos del potencial total de los datos perceptivos, y crea, de ese modo, los resortes singulares de nuestra identidad, nuestros propios mundos semánticos. Nuestras narraciones concentran y despliegan un decir que es, ante todo, sueño y poesía, canción y lienzo, dolor y traición, recuerdo y creación. Por eso no pueden ser ni exhaustivas ni formalmente rigurosas. Y también por eso nos descubren que, hoy por hoy, ninguna teoría general, del ámbito que sea, se encuentra realmente equipada para explicitar, y mucho menos para cuantificar o para acoger, el complejo y atáxico dinamismo que procede del doloroso «fondo» que nuestras

vivencias han ido surcando en nosotros. Porque esas teorías, además de ilusorias, suelen ser monolíticas y monolingües, en la medida en que se hallan impregnadas de inferencias de universalidad. Cualquier comprensión conlleva una interpretación activa, un ejercicio continuado de lectura y de traducción —de malas lecturas y de malas traducciones—. Incluso el más literal de los sentidos posee una dimensión hermenéutica, es decir, requiere descodificación, porque generalmente significa más de lo que dice. O menos. O algo distinto. Solo lo tautológico, en su repetición inútil y viciosa, es coextensivo con su propia reexposición. Pero ni tan siquiera la tautología asegura una equivalencia lógicamente neutral. El lenguaje produce —él mismo lo es— una plusvalía, un excedente de sentido, y da lugar a una esencial asimetría operativa que pone en marcha la disonancia, la dialéctica de la conciencia humana (Steiner, ibíd., págs. 242-245 y 295-296). [41]

No estoy defendiendo aquí, en ningún caso, que la memoria trágica sea una memoria absolutamente irracional. Tan solo quiero insistir en la idea de que los criterios de racionalidad que la sustentan, al provenir del *pathos*, son diferentes de aquellos que se aplican, por ejemplo, a las ciencias empírico-naturales. Se trata, para decirlo sin rodeos, de una memoria *indisciplinada*, disidente. Así, nociones como «verdad», «método», «objetividad», «subjetividad», «comprensión», «validez», «análisis», «descripción», «interpretación», «texto» o «narración» son redefinidas, sin abandonar una perspectiva racional, por esa memoria, y pierden la significación clara, exacta y precisa —pero sumamente restringida— que la ciencia habitualmente les atribuye. De hecho, filósofos como Hans-Georg Gadamer o Paul Ricoeur ya manifestaron la necesidad de ampliar el concepto de racionalidad cuando en ciencias humanas se manejan esas nociones. [42] Negar a la memoria un fundamento racional implicaría aceptar que no existe ninguna base sobre la cual poder llegar a comprensiones comunes. Supondría asumir, asimismo, que no hay ningún punto de apoyo al que recurrir para orientarnos de un modo autorreflexivo en el interior de

nuestra trama espaciotemporal. La memoria es racional porque parte del supuesto de que la vida —la vivencia— puede hacerse accesible al logos, aunque solo pueda ser, claro está, en un sentido *encarnado*. Ser racional significa creer en el poder del diálogo, del pensamiento y de la intuición. Significa creer que es posible comprender el mundo si mantenemos con él una relación reflexiva y conversacional. La racionalidad expresa la palabra que se da, la confianza en poder compartir el mundo, en poder hacer que la realidad sea medianamente comprensible, que las experiencias puedan, finalmente, hacerse inteligibles. Pero adoptar esa perspectiva también implica ser conscientes de que la experiencia vivida es extraordinariamente compleja, enmarañada y confusa, por lo que ninguna descripción singular logrará jamás aprehenderla en su totalidad. Implica admitir que en toda vivencia habrá siempre un elemento de insuperable inefabilidad. [43]

Confiar en la fuerza del pensamiento y de la memoria supone hacernos cargo de que son precisamente la complejidad y el misterio de la vida los que, en primer lugar, nos instan a reflexionar sobre ella. Una racionalidad que considere que los fenómenos de la vida pueden llegar a ser intelectualmente claros como el cristal o teoréticamente transparentes es una racionalidad ingenua. Cuando nuestras evocaciones, aparentemente, se tornan evasivas, elusivas o incluso poéticas, sin duda se debe a que esas evocaciones son concomitantes con una noción de racionalidad mucho más ricamente encarnada, que no excluye ni el rigor ni la precisión. A diferencia del investigador científico, que sigue una metodología estricta y se libera así del compromiso de tener que hacer distinciones cualitativas y subjetivas, la memoria del sufrimiento es «rigurosa» y «precisa» en un sentido enérgico y ético: sólida e intensa, la memoria trágica se distingue por su valentía y por su determinación a la hora de defender la singularidad y la importancia del sujeto en y frente a la Historia, el amplio e inabarcable abanico de significados que los fenómenos vitales, propios y ajenos, generan en nuestra conciencia reflexiva. Los aspectos fundamentales de

nuestro mundo de la vida, tales como la experiencia del espacio y del tiempo vividos, las relaciones humanas vividas y el cuerpo vivido, son muy difíciles de describir. El significado de la vida vivida siempre es mucho más intrincado, complicado y confuso que lo que cualquier explicación o descripción puedan revelar. La vivencia no es reductible a ningún esquema, a ninguna descripción, a ninguna explicación. Es imposible una reducción completa, una descripción general, universal, que lo comprenda todo de un modo definitivo. Pero no por ello hemos de rendirnos, de renunciar a la posibilidad de comprender, de vislumbrar, aunque sea de forma fragmentaria, los múltiples significados de nuestras experiencias vividas. La memoria doliente se interesa particularmente por el mundo del hombre en toda su heterogeneidad, se empeña en encontrar al ser humano —al niño, al adolescente, al joven, al adulto, al anciano— *allí donde está,* en su mundo natural (Van Manen, ibíd., págs. 17-18).

Como novelistas de nosotros mismos, transformamos nuestro dolor, lo ficcionalizamos y lo reformulamos dentro de una variedad infinita de matices. La memoria doliente se convierte en texto que «humaniza» la vida humana para hacer de nosotros seres reflexivos, conscientes de nosotros mismos y de los demás y conocedores del profundo y despiadado significado vital de algunas experiencias humanas. Las vivencias no solo varían de persona a persona, sino que también sufren una reelaboración con el paso del tiempo. El problematismo de la concreta experiencia vivida siempre permanecerá abierto, como una interrogación perpetua, por cuanto la experiencia vivida es una «cuestión de significado», y esta no se «solventa» ni puede darse nunca por finalizada: una vivencia traumática no es un «problema» que podamos «resolver» aplicando un determinado conocimiento, sino que requiere que *interpretemos* y que *comprendamos* su significado vivido, interpretación y comprensión que no podemos llevar a cabo mediante conceptualizaciones, cuestionarios o situaciones experimentalmente controladas. La vivencia traumática no es directamente

definible ni enseñable, precisamente porque es insondable en un sentido último o definitivo, como lo son, por otra parte, la mayoría de las experiencias de la vida (ibíd., págs. 19, 21, 23-24, 143 y 149).

De ese problematismo irresoluble de lo trágico nace la sabiduría. La dicha no enseña nada, en primer lugar porque no marca, y, en segundo, porque prescribe demasiado pronto. El estandarte de la sabiduría es el dolor, solo él puede servirnos de experiencia y de guía para obrar y para resituarnos en el mundo, en nuestro mundo. La memoria trágica, herida de muerte, es una memoria en carne viva, una memoria que no da pie a grandes y firmes elaboraciones teóricas, porque solo se rige por las singulares peripecias vitales desde un plano histórico, es decir, particular y contingente. En lo más hondo de sí misma se halla siempre el ser humano, desgarrado entre la vida y la muerte, entre el placer y el dolor, entre la dicha y la desdicha, entre el logos y el *pathos*, entre la esperanza y la decepción, entre el triunfo y la derrota, entre la sabiduría y la ignorancia. El yo y sus personajes son sujetos de crisis y en crisis que, para poder autorrealizarse, tienen que enfrentarse continuamente con su dolor y con el hecho de tener que decidir. Y esperan, tanto de la historia como de su propia biografía, algo más que asolamiento y adversidad. Esa esperanza es su sabiduría más plena. Mirando hacia el porvenir, la sabiduría de la memoria doliente permite asumir la exposición personal a la aventura, al albur, al riesgo, al vacío, a la amenaza de la posible nihilidad existencial.

6
La trama de la memoria entre materia histórica y ficción narrativa

> La memoria es una gran artista: hace de la propia vida una obra de arte y un documento falso.
>
> ANDRÉ MAUROIS

Narramos para reinventar nuestra vida y, de paso, reinventarnos a nosotros mismos. Necesitamos decir quiénes somos y quiénes no hemos podido ser, de dónde venimos, qué hemos vivido y qué nos gustaría vivir, de qué hemos sido testigos a lo largo de nuestra vida, qué heridas todavía supuran bajo nuestra piel... Nuestra memoria y nuestras vivencias, especialmente las traumáticas, reclaman «auxilio narrativo». El problema es que hay maneras de contar buenas y maneras de contar malas, interlocutores buenos e interlocutores malos, relatos redentores y relatos mortíferos. Narrar ciertos pasajes de nuestra vida puede empujarnos hacia el abismal precipicio del dolor. El relato de uno mismo puede dejar al descubierto las desgarraduras de la dignidad perdida, exponer públicamente el rencor interiorizado, reavivar un sentimiento de culpabilidad y de vergüenza. Pero también puede, por el contrario, ejercer una función vital, permitir decir lo indecible, revivir lo invivible, soportar lo insoportable, pensar lo impensable. Se puede decir el trauma, en efecto. Pero también es posible morir de decirlo. [1]

En cualquier caso, nuestra intrínseca textura narrativa nos proporciona una extraordinaria libertad de creación. Y es esa libertad, precisamente, lo que nos permite *contar(nos) de otra manera* y restablecer las expectativas no cumplidas del pasado, las esperanzas imposibilitadas y refrenadas por el curso de los acontecimientos de la Historia, proyectándolas hacia el futuro. Reformulamos así, como narradores del mundo, de nuestra propia vida y de la de los demás, y en función de las relaciones dialécticas que mantienen la memoria y la Historia, el valor de la verdad histórica y de la fidelidad de la

memoria. Si únicamente se atuviese a su función retrospectiva, una historia tan solo cumpliría con la exigencia de la verdad. Por su parte, una memoria despojada de su vertiente crítica solo respondería al deber de la fidelidad, justo lo que sucede cuando la idea de tradición es usada de un modo acrítico. Nuestra memoria es una memoria expuesta al examen crítico de la Historia, por lo que no puede aspirar a ser fiel sin someterse a la criba de la verdad. Y nuestra historia, reintroducida sin cesar por nuestra memoria en la dinámica del juego dialéctico entre retrospección y anticipación, no puede tampoco apartar la verdad de esa fidelidad que se vincula de manera principal con las promesas no cumplidas del pasado, dado que tiene que saldar una deuda moral con ellas. Por eso en nuestras narraciones, como afirmara Paul Ricoeur, al mismo tiempo que «se relacionan dialécticamente las virtudes de la fidelidad de la memoria y de la verdad histórica, se reconcilian los dos sentidos más importantes del término "historia": no es posible "hacer Historia" sin "hacer historia"». [2]

La Historia es una historia no solo de sujetos, sino ante todo *con* sujetos, una historia que remite al continuo enfrentamiento con las injusticias del mundo y a la emergencia de una aguda conciencia de las culpabilidades colectivas, aunque cada uno de nosotros solamente podamos —y debamos — vivir nuestra propia historia. Así pues, la Historia no es más que la confrontación dialéctica entre los fracasos y los progresos de los sujetos que la hacen, en una tensión ostensiblemente trágica. El conocimiento de la realidad es indisociable de la experiencia inmediata de la existencia propia, que, como ya he dicho en un capítulo anterior, nunca se da al margen del *pathos*. Los hombres nos vemos abocados no solo a tener que decidir sobre el sentido de nuestra vida, sino también a vérnoslas con las posibles consecuencias de esas decisiones. Vivir, como diría Julián Marías, es *elegir*. Somos lo que decidimos ser, dado que no estamos definidos de antemano por la especie a la que pertenecemos. Tener que elegir, acto que relaciona

ética y razón, hace de nuestra vida un misterio que nos incita a la búsqueda constante del sentido mismo de existir.

La historicidad es la característica esencial de la comprensión de la realidad. Asumir nuestra historicidad propia y la de la realidad implica dejar de presuponer que el conocimiento es un conjunto estático de reglas cuyas relaciones se expresan a través de leyes fijas e inalterables. La experiencia y la acción, el conocimiento y la transformación, prefiguran toda esa *filosofía activa* a la que remite en este ensayo el concepto de historicidad, y que induce a saber distinguir entre las dobleces de la Historia la frontera divisoria entre el bien y el mal, entre lo moral y lo inmoral, una frontera tan difusa que obliga a reconocer que los criterios éticos y morales que rigen la justicia de unos actos y la injusticia de otros no están establecidos de antemano ni de una vez para siempre. Esos criterios son históricos y, por eso mismo, ni son eternos ni son trascendentes. Por consiguiente, es en la inmanencia histórica donde deberán fundamentarse, establecerse, discutirse y funcionar esos criterios. Nada hay más funesto ni más perverso que otorgar a lo humano un carácter trascendente, idealizado, porque lleva a considerar al hombre como una realidad incapaz de sobrepasar sus propios límites. Lo humano, como muy bien ha sabido ver Joan-Carles Mèlich, no es una cualidad ontológica. «Lo humano no tiene esencia, es una forma que se transforma constante e imprevisiblemente, que nunca es idéntica a sí misma.» [3]

Ni metafísica, pues, ni tampoco ontología. Con su ontología teórica aplicada a la historia, lo que hizo Hegel fue legitimar los males, las matanzas y las injusticias que posibilitan el triunfo del espíritu del mundo, extendiendo de un modo absoluto el principio de razón a la realidad. Mediante la teoría de la *astucia de la razón,* el progreso de la historia queda reducido a su vertiente mala. Con su ontología práctica, Fichte aspiró, en nombre de un fin universal, a la transformación revolucionaria de la realidad. Con Fichte, el sujeto del conocimiento se rige por la pretensión de

alcanzar la intuición intelectual del absoluto. Y el sujeto ético, el sujeto de la práctica, se ve constreñido a eliminar por completo cualquier limitación que se oponga a la afirmación absoluta de su yo. En el marco de ambas posiciones ontológicas —teórica y práctica— englobó Jorge Semprún el marxismo-leninismo del siglo XX, a modo de fusión o violenta síntesis de las dos: considerándose, en sentido amplio, una ciencia revolucionaria, el marxismo-leninismo ha pretendido no solo inteligir la historia, sino fundamentalmente dominarla. [4]

El contrapunto a esas posturas lo puso Heidegger, iniciando un proceso de deconstrucción de la ontología que conduciría a su abolición. Por esencia, al no poderse explicar ni mucho menos dominar, la historia es un «milagro» del ser. Semprún cuestionó la validez que Heidegger atribuyó a la «reacción del Ser», y estableció un nexo teórico entre el pensamiento de Heidegger y su adhesión al nazismo. Lo realmente inquietante, en ese sentido, no es la pertenencia de Heidegger al partido nazi, sino que su pensamiento —tan original como profundo— otorgara al nazismo el carácter de «contramovimiento espiritual históricamente capaz de oponerse al presunto declive de una sociedad mercantil y masificada» (Semprún, ibíd., págs. 71 y 75).

De Platón a Nietzsche, de la Antigüedad al mundo industrializado, es el olvido del ser, según Heidegger, lo que atraviesa todo el desarrollo del pensamiento occidental. Un fatal olvido que oculta el ser a favor de los entes —las cosas— bajo la forma material y espiritual del mundo tecnificado contemporáneo. De ese modo, el principal hilo conductor del discurrir heideggeriano será la pregunta por el carácter histórico del ser, cómo ha tenido lugar la relación esencial entre el ser y el pensar humanos en el transcurrir del tiempo: la relación fundamental entre ser y tiempo. [5] Europa, amenazada mortalmente por americanos y por soviéticos, debe invocar al pueblo alemán, elevado por Heidegger al estatus de pueblo metafísico por excelencia, y permitir que a través de la revolución nazi

reaccione el Ser contra el declive occidental. Así, optar por la democracia, que para Heidegger no era más que una trivial variante del nihilismo, supondría la muerte histórica de Europa. En opinión de Semprún, la crítica heideggeriana de la técnica es, a estas alturas, tan inservible como arcaica. No es necesario, para comprender la modernidad, ni deconstruir la metafísica ni tampoco echar mano de una «reacción del Ser». Basta con abogar sin ambages por la rigurosidad constante de la razón práctica democrática: razón crítica y dialogante frente al irracionalismo surgido de postulados nacional-populistas. [6]

No hay, en este ensayo, afirmación del Ser, sino *marginalidad activa* de seres. No hay Historia, sino historias inmersas en la trama de una temporalidad que no es eterna sino contingente, en la que el presente adquiere toda su intensidad como experiencia real. Pensar y actuar en la inmanencia histórica implica reconocer la inseguridad que provoca no contar con ningún a priori ni tampoco con ninguna ley supuestamente superior que nos determine o nos condicione. Por eso somos nosotros, los sujetos, quienes hacemos la historia. Los hombres, en consecuencia, nos encontramos limitados, por lo que nos vemos obligados a priorizar los principios que definen nuestros límites y a enfrentarnos a cada paso con nuestro tremendo y trágico desamparo metafísico. [7] Afirmamos la vida y, casi sin darnos cuenta, abrazamos el *eterno retorno*, símbolo de nuestra expresión vital, un eterno retorno entendido, como hiciera Nietzsche, al modo griego, como la visión cíclica del tiempo: la vida no es más que la eterna repetición de lo mismo. [8] Nuestra filosofía de vida es una filosofía de la afirmación. Pero una filosofía de la afirmación que parte de una negatividad intrínseca: más o menos conscientemente, lo afirmamos todo, lo bueno y lo malo. Porque estamos escindidos, y porque somos capaces, por eso mismo, de vivir siempre al borde del abismo.

El sujeto histórico es un sujeto que *piensa*, es decir, que adopta la voluntad de cuestionar críticamente las reglas, los conceptos y las verdades

que asientan su presente y su identidad, un sujeto que asume el desafío de pulverizar las verdades que reconoce como propias, para ponerse al límite de lo que es y empezar así a pensar *de otra manera*. Por eso acostumbra a poner su atención en lo excluido, en lo que permanece oculto y disgregado, en lo «extraño» de todo aquello comúnmente aceptado y convenido. Porque es entonces precisamente cuando se relaciona consigo mismo, con el otro y con el mundo. Asimismo, intenta desmantelar la falsa memoria histórica, aquella que falsea y desfigura todo lo que la memoria colectiva alberga. Pero, para ello, primero tiene que destruir el arcaizante y mayestático «nosotros» y el impersonal y vacío «se», como instancias que silencian y perpetúan las mentiras. [9] Para alcanzar esos objetivos se sirve del discurso, instrumento que actúa a la vez como revelación y como exorcismo. Los relatos instauran el espacio por excelencia donde se llevan a cabo esos gestos rituales, el espacio donde la muerte de unos determinados personajes permite el renacimiento de la persona. También es el espacio donde, finalmente, la pragmática y caprichosa desmemoria bascula hacia el testimonio verídico. De esa manera, las historias y las múltiples identidades se funden y se confunden en las vibraciones de la deposición, al bronco e irregular ritmo del recuerdo: la acción narrativa es, en cierto modo, acción política, y el relato autobiográfico, más que un hecho del *bios* convertido en *graphein*, acaba siendo instancia de purificación y de autoengendramiento. La memoria conforma, así, un espacio en el que, siguiendo una oportuna y a veces demoledora dialéctica de la contradicción, el yo se deconstruye y se reconstruye a través de un discurso que se alimenta de otro discurso previo, el cual, al dimanar de fuentes sacralizadas —esa identidad colectiva que asfixia, manipula y coarta—, es necesario destruir sistemáticamente: la narración autobiográfica, para que el yo pueda reconstruirse, debe primeramente deconstruir las falsas identidades que ha originado un falso discurso y producir otro discurso sustitutivo que se atenga a la verdad de ese yo. Por eso el testimonio verídico destruye el discurso falaz promovido

por una lectura ideológicamente construida de la Historia y pasa a ocupar, con toda su fuerza, su lugar. La Historia mistificada se origina por una memoria falseada, y corregir la Historia, en el sentido de restituir la verdad, implica, paralelamente, la refundación de la memoria, algo que solo puede hacerse al precio de la desaparición de las mentiras instituidas. En ese proceso, la memoria es, sin duda alguna, un agente capital: cuanto más progresa esta en la exploración del pasado, más se amplifica el horizonte de la búsqueda de la verdad; los recuerdos, a veces caóticamente, se convocan y se superponen unos sobre otros; los espacios recreados vuelven a unirse; surgen relaciones inesperadas, y la búsqueda de la verdad, en esa concatenación constantemente renovada de resonancias de la memoria, permanece en la errancia. [10]

Nuestros relatos vienen a confirmar, incluso en sus excesos, la alianza que tejemos con nuestra memoria personal en el mismo centro de nuestro compromiso testimonial, sometido, por lo demás, a todos los vientos de la Historia. Como narradores de lo que en primera persona hemos visto y vivido, el testimonio nos permite devolver las posibles afrentas sufridas, propias o ajenas. El objetivo siempre es el mismo: salvaguardar a toda costa una memoria verídica, mediante la explícita enunciación de todo lo que ha sido ocultado, silenciado o negado, ya sea por nuestra parte o por la de los demás. Porque solo la verdad inhibida puede colmar los espacios vacíos, esos intersticios hueros de relato en los que, como testigos y como narradores, seguimos explorando en busca de aquellos hechos que sustentan nuestra propia construcción imaginaria y lingüística. Se produce entonces un duelo de memorias, una confrontación entre la memoria de los otros y la memoria verídica que pretende encarnar cualquier testigo. En ese combate encarnizado, los recuerdos de unos y de otros se disputan, sobre el ambicioso terreno del lenguaje, una legitimidad dudosa que querrían definitiva. El envite es enorme: sobre el campo de batalla de proliferantes y controvertibles discursos, de lo que se trata es de exponer la lección que

para cada cual la Historia futura debe extraer de la Historia pasada. Es necesario restablecer la realidad de la Historia y su sentido, rescatar la memoria del olvido tendencioso, recomponiéndola y ofreciéndola entera, con sus miserias y con sus cicatrices, a la mirada ajena. Desplegarla, en suma, sobre el impúdico espacio del relato. Cada personaje que hemos fingido y fingimos ser tan solo es una de las múltiples máscaras de nuestra persona, de ahí que contar su vida implique, de entrada, un recorte o mutilación de nuestro yo. En ese sentido, sabemos ya desde el principio que en el horizonte expuesto de nuestras vivencias, que son la argamasa del inestable edificio de nuestra memoria, existirán zonas de opacidad amplias, omisiones sistemáticas, silencios inquebrantables. Los personajes de nuestro yo no son más que una abstracción. O, si se prefiere, una simple fachada simbólica, una ficción cuya espesura siempre será en parte eludida (Semilla Durán, ibíd., págs. 30 y 32-33).

Nuestras vivencias, sobre todo las que son traumáticas, no pueden neutralizarse ni circunscribirse exclusivamente a nuestro pasado. Porque, como experiencias consustanciales que son, siempre ocuparán nuestro presente, el presente absoluto de nuestro ser. Más que describir con minuciosidad nuestros demonios y nuestras miserias interiores, nuestros relatos tienden a la figuración simbólica de su posible sentido. El eje de nuestros relatos retiene las imágenes que permanecerán para siempre grabadas en nuestra memoria y en nuestro imaginario, y que remiten perpetuamente a la irreductible ambigüedad de ese espacio y de ese tiempo existenciales en los que el placer y el dolor, la dicha y la desdicha, se mezclan y se confunden. Por eso, a la hora de relatar, lo realmente problemático no es encontrar las palabras que puedan decir la experiencia vivida, sino dar con una forma adecuada, con una retórica, con una inteligibilidad reveladora o, si se quiere, con una revelación inteligible. Con una configuración narrativa, en definitiva, que permita transformar la vivencia en relato. Relato, por otra parte, harto difícil, dado que pone al

descubierto el vértigo de las identidades, las múltiples vacilaciones del yo. Ello es debido a que, una vez que las máscaras —las identidades ficticias— han sido depuestas, lo que emerge es la imagen de un yo alienado. Se trata de un yo que inicia su andadura hacia una integridad esquiva, y no tanto de un yo recuperado en su esencia (ibíd., págs. 105-106 y 112).

Los relatos de nuestras vivencias son, en el fondo, un monumento a nuestra memoria individual y colectiva, un monumento que lucha contra la desaparición de las huellas, tanto propias como ajenas. Tienden, además, un puente con el otro, por cuanto establecen un vínculo indisoluble de filiación histórica con todos aquellos que, sin haber vivido nuestras mismas experiencias, se verán afectados y se sentirán interpelados por el poder corrosivo de nuestros propios traumas. Aunque muchas veces ni siquiera seamos conscientes de ello, nuestros relatos biográficos pretenden atraer la atención sobre las diferencias entre nuestra historia y sus lecturas, advertir a otros de los errores que nosotros mismos hayamos podido cometer. Aceptar la realidad tal como es exige, al mismo tiempo, una especie de desidentificación. Por eso el acto mismo de relatar nos obliga a despojarnos de una primera piel ficticia —una primera máscara— cuando tiene lugar la muerte simbólica de alguno de nuestros particulares personajes. Sin renegar de nuestro yo, lo que hacemos la mayoría de las veces es perseverar en el camino de la búsqueda de nosotros mismos, que es, simultáneamente, el de la búsqueda de nuestra verdad histórica y personal. La complejidad de los hechos acaecidos en nuestra biografía debe ser esclarecida, las voces contradictorias deben ser acogidas, los desgarramientos de nuestro yo deben ser asumidos, y el conjunto de todo ello debe ser legado, *transmitido*. Una vez que la conciencia histórica se ha transformado en relato por mediación de la persona que rememora, se hace necesaria una conciencia narrativa que sea capaz de dirigirlo y de darle forma. Esa es, precisamente, nuestra función como narradores: nos ponemos al frente de nuestros relatos y ejercemos sobre ellos todo nuestro poder, legitimando así la

ficcionalización de la historia y de nuestra propia historia. Esa ficcionalización nos convierte en novelistas de nosotros mismos. Nuestra conciencia narrativa queda, de ese modo, legitimada por nuestra conciencia histórica: ahora puede acometer libremente su función, ordenar los materiales y condensar los contenidos simbólicos en imágenes recurrentes, íntimas y obsesivas (ibíd., págs. 116-118).

La memoria verídica solo puede preservarse mediante la palabra y la imagen. Allí donde parece que es imposible hablar de la tragedia vivida, la ficción narrativa se convierte en el mejor de los recursos para poder aproximarse a esa tragedia y legar su recuerdo, un recuerdo lícito y efectivo, a aquellos que no la vivieron y, especialmente, a las futuras generaciones. Los relatos de las víctimas de una tragedia individual o colectiva sirven más que cualquier otra cosa para intentar hacernos comprender su enormidad, aunque solo pueda ser una comprensión mínima y fraccional, puesto que esa enormidad nunca podrá transmitirse de una manera plena, en su totalidad. La memoria de la tragedia vivida no solo admite bien la ficción, sino que esta le resulta, además, indispensable. La *literaturización* del drama permite crear tramas e insertar en ellas la terrible vivencia, circunvalar ese punto ciego de la memoria en el que habita el trauma y distanciarse de un yo herido de muerte que, sin palabras —pero no sin lenguaje—, necesita que alguien hable en su nombre. La experiencia humana de los campos de concentración y de exterminio nazis, o del gulag soviético, por ejemplo, necesita de la ficción tanto como de la memoria. De ahí que muchos de los supervivientes no solo hicieran memoria, sino también literatura: su memoria únicamente adquiría significación en el marco de una actividad literaria, es decir, confiriendo bellas expresiones literarias a sus recuerdos, lo cual denota que el aspecto estético ocupaba un lugar preponderante en sus reflexiones. [11] La retórica se alía con la memoria porque entre la *vivencia* y el *relato* de la vivencia se da una disimetría insalvable que provoca que el que narra tenga la impresión de que lo que

cuenta no es real, de que lo que cuenta no tiene ningún sentido. Aunque los supervivientes desean hablar, relatar lo vivido, encontrar en el otro la ansiada comprensión, se ven incapaces de acercar la palabra a la vivencia: ¿cómo pueden poner palabras a una realidad que excede de lleno a la imaginación, que va más allá de lo que lícita o razonablemente uno puede imaginar? Así pues, el superviviente se halla preso de una paradoja irreductible: lo inimaginable solo puede ser referido mediante la imaginación. Ante el fracaso de la palabra, y por increíble que parezca, la imaginación se erige en la única vía que tiene el testigo para dar a conocer sus terribles vivencias. Porque las vivencias traumáticas no son indecibles, sino *invivibles*, y por lo tanto el problema de su posible relato es una cuestión que atañe directamente a su sustancia, a su densidad, y no a su forma o a su posible articulación. [12] El testigo que no sabe cómo abordar el relato de una vivencia terrible reinventa el lenguaje y halla en la ficción el modo de narrar lo inenarrable, la «vivencia invivible», por lo que, «más allá de la dicotomía entre los *hechos* y la *ficción*, hay que subrayar que la realidad pasada es siempre ficticia y que la literatura de ficción es real». [13]

En cierto modo, contar una vivencia trágica se asemeja al trabajo cinematográfico, en la medida en que, para poder ser narrada, esa vivencia requiere una trama y, por consiguiente, la elaboración de un guion y la disposición de un montaje. El aspecto clave del problema apunta al interlocutor: lo que de verdad resulta problemático es *a quién* se puede contar esa vivencia, y no si esta se puede realmente contar. [14] Con el tiempo, sin embargo, la imposibilidad de contar deja paso a un relato no solo posible, sino también más fácil de elaborar. El relato de la vivencia traumática es en sí mismo dialéctico, pues ineludiblemente se mueve entre la imposibilidad y la posibilidad: es imposible decir, pero es posible *mostrar*. Con la ayuda de la ficción, el lector o el oyente pueden penetrar poco a poco en la vivencia del testigo que narra su drama. Para Jorge Semprún y para otros supervivientes como Charlotte Delbo, el hecho de

haber sido atravesado por la muerte es una experiencia que suscita preguntas concernientes al significado y a los parámetros de la supervivencia. Precisamente, el subtítulo del primer volumen de la trilogía de Delbo sobre Auschwitz, *Ninguno de nosotros volverá*, [15] insinúa que los presos no regresaron —o tal vez no debieran haber regresado— del *Lager*, como si una catástrofe ética hubiera dislocado profundamente y para siempre cualquier existencia posconcentracionaria. El subtítulo de Delbo, además, confiere a la voz del testigo un aura espectral, y la convierte en una voz de ultratumba que busca desesperadamente un interlocutor. De ahí que ese viaje alucinado que el testigo que narra emprende en sus relatos —viaje baudelaireano, viaje tanatológico— funcione como una anti-*Bildungsroman*. [16] De hecho, la alusión a «El viaje», el famoso poema de Charles Baudelaire perteneciente a *Las flores del mal*, [17] es constante en la obra de Jorge Semprún, pues este no solo recurre a él para acompañar en la muerte a Maurice Halbwachs, sino que el título de su primera novela, *El largo viaje*, [18] es una referencia explícita al viaje por «el mar de las Tinieblas» de Baudelaire. [19]

Contar los hechos no es suficiente: hay que escoger, excluir, recrear, poner en perspectiva, dar forma a la realidad vivida. En resumidas cuentas, hay que *ficcionalizar* la materia histórica, suministrarle algún grado de artificio. Un relato inconexo, repetitivo y monótono, detallado en exceso, impide construir una visión de conjunto y, por ello mismo, una memoria verídica, pues esta no puede existir si el recuerdo no se estructura narrativamente. [20] Para Semprún, Buchenwald constituyó lo más radical que había vivido, y esa radicalidad exigía, por sí misma, saber contar. [21] La sólida defensa que hizo Semprún del artificio literario, de la imaginación creadora, generó en ocasiones controversia y rechazo, ya que él siempre abogó por que esa ficción necesaria alcanzase igualmente al documental. [22] La postura del autor, en ese sentido, fue firme. Dado que quedan muy pocas imágenes reales grabadas en el mismo momento, un

documental histórico sobre los campos nazis resultaría muy difícil de llevar a cabo. Solo sería posible, según Semprún, el *testimonio documental*, pero ello implicaría establecer una diferenciación fundamental: «no es lo mismo estar que no estar». El documental ideal sería una empresa del todo imposible, en la medida en que debería haberse hecho entonces, en aquel preciso momento, con una cámara oculta dispuesta a registrar todo lo que se pudiera registrar. Y eso habría resultado extraordinariamente difícil. De ahí que sea inevitable *reconstruir* la memoria, los hechos, los lugares, los tiempos, las voces, aunque es cierto que hay algún documental sobre el descubrimiento y la liberación de los campos. Y existe, además, el archivo aún desconocido de Steven Spielberg, quien ha acometido la descomunal tarea de enviar sistemáticamente a diversas personas por todo el mundo para que interroguen a todos los supervivientes judíos que todavía queden, grabando con las cámaras su imagen y su voz. Ese archivo pondrá a disposición de futuros investigadores o cineastas cosas nuevas, ignoradas hasta el momento, que con toda seguridad fomentarán aún más el análisis. En consecuencia, aseveró Semprún, «hay posibilidades de documental; aunque sean limitadas, hay posibilidades de documental. Pero que no nos digan los hombres del estilo de Lanzmann: "Estamos mostrándoles la verdad"». [23]

A juicio de Semprún, uno de los mejores documentales sobre los campos de concentración es *Noche y niebla*, de Alain Resnais, por cuanto combina imágenes de archivo y relato, realidad y ficción, para, sin la pretensión de encarnar una verdad global, promover la reflexión en el espectador. Sin embargo, las imágenes más verídicas, las que, según Semprún, más se acercan a la realidad de los campos, son las del documental *Memoria de los campos*, en el que intervino Alfred Hitchcock. Ese documental cuenta con imágenes tomadas por los diferentes ejércitos liberadores, entre los cuales destaca el ejército soviético, que trabajó sobre la realidad, la reconstruyó. De todos modos, Semprún fue taxativo a la hora de considerar las

posibilidades del documental: ningún documental podrá jamás explicar o transmitir como es debido la vivencia de los campos de concentración, de los campos de verdad. Ante semejante limitación, las opciones se reducirían hoy básicamente a tres: la cinematografía, los actores en movimiento; el descubrimiento de nuevos documentos, de cosas ya hechas; y la reutilización del archivo fotográfico que pueda haber. Por lo que respecta a las películas de ficción, el autor también opinó sobre dos de las obras cinematográficas en torno a los campos que más polémica han generado: *La lista de Schindler,* de Steven Spielberg, y *La vida es bella,* de Roberto Benigni. Considerándose a sí mismo «adversario de los adversarios», Semprún atacó de entrada a aquellos que aseguraron que esas películas constituían un crimen o un sacrilegio. Pensar eso, para el autor, era despreciar, humillar, traicionar la memoria. Para él era conveniente no incurrir en errores esenciales del realismo de la imagen o de falta de comprensión, a nivel conceptual, de lo que fueron los campos. Las ficciones de Spielberg y Benigni son harto distintas. La primera es pretendidamente fuerte, dura, realista, mientras que la segunda es una fábula, un cuento de hadas. Pero no hay, ni en una ni en otra, tergiversación alguna de la realidad. Lo que hay en ambas es un factor *emocional* lo suficientemente efectivo para despertar un interés expectante, no solo en el sentido de que el espectador *participa* en lo que está sucediendo en la película, sino también en el sentido de que, luego, este desea ir más allá, intenta saber más (Munté, ibíd., págs. 134-135).

La experiencia del mal radical no es, por lo tanto, indecible, porque si algo caracteriza a la literatura es precisamente su enorme e inagotable capacidad para decir lo inefable. [24] Sin embargo, hay que reconocer que recurrir a la ficción narrativa para dilatar una memoria testimonial muy pronto extinguida no sería más que un «retorno a los orígenes», ya que el primer gran testimonio de los campos de concentración occidentales fue, justamente, una novela de David Rousset que data de 1947, *Los días de*

nuestra muerte. [25] Tras escribir un corto ensayo sobre el universo de los campos de concentración, [26] Rousset decidió, con una audacia insólita, dar una estructura novelesca al relato de su propia vivencia de Buchenwald y de Neuengamme, contando también con una eficaz e intensa encuesta documental. [27]

Contrariamente a Primo Levi y a Imre Kertész, Jorge Semprún renegó de una explicación o de una reconstrucción minuciosas de los hechos, puesto que, más allá de la conciencia que los trae a la memoria, esos hechos hablan por sí mismos. La diferencia con respecto a las posturas de Levi y Kertész es considerable, fundamentalmente porque Semprún no era judío, no era una víctima propiciatoria, un *inocente esencial* condenado a dejar de existir solo por ser lo que es, sino un miembro activo de la Resistencia que, haciendo uso de su libertad, optó por seguir el camino de la lucha y del compromiso y asumió los riesgos derivados de esa elección. Muchos supervivientes del horror nazi se erigieron en testigos corroborativos de la importancia que tenía «seguir creyendo», ya fuera en un sentido religioso o político, a la hora de hacer frente al terrible proceso de desubjetivación que comportaba el universo concentracionario. La firme creencia en un tipo de trascendencia, dirigida hacia lo histórico o hacia lo sagrado, permitía a la víctima otorgar sentido a la vivencia, incluirla en un esquema de lectura global que, sin ser justificativo, la enmarcaba y la delimitaba. Y ese, no cabe duda, fue el caso de Jorge Semprún, que no representaba el yo, como hiciera Levi, al modo de una particularidad subsumida en una colectividad, ni tampoco, como hiciera Kertész, al modo de una conciencia condenada a una falta de adecuación cognitiva, sino que lo representaba más bien como una entidad cognoscente que veía el campo de concentración como un mundo en el que de manera extrema había cristalizado una de las potencialidades de lo humano, y no como una realidad forzosamente indescifrable. Así, la representación que llevó a cabo Semprún ya no giraba alrededor del sistema, del mecanismo, de su posible y aprehensible

cimentación, de sus diversas modalidades, sino que se movía en torno a los efectos producidos, a la vida para siempre contaminada por la muerte, a esa alteración, imposible de revertir, que hacía del superviviente un vivo muerto o un muerto vivo, un «híbrido ontológico» para quien el mismo hecho de sobrevivir constituía ya una perplejidad quebrantadora. El centro del discurso sempruniano se alimentaba de imágenes recurrentes, de escenas simbólicas, de recuerdos emblemáticos, en definitiva, que emergían obsesivamente y actualizaban la experiencia vivida, pautando el ritmo del relato y configurándolo hasta saturarlo, hasta hacer de él una sucesión de ecos infinitos, ecos que no únicamente recreaban sin cesar la vivencia en la conciencia del autor-narrador-personaje, sino que además transmigraban, metafóricamente hablando, a la conciencia del lector. La literaturización del discurso es, pues, indispensable. Si lo invivible ha sido vivido, puede, por consiguiente, ser dicho. Pero esa posibilidad de decir implica un dominio del lenguaje, es decir, un dominio del arte de construir el relato, de diseñarlo, de disponer en él los materiales y las figuras. E implica, asimismo, «la legitimación del imaginario como vehículo de verdad y del artificio como garantía de transmisibilidad. La puesta en escena de los hechos solo puede ser ficticia, literaria, pero sin ella no hay relato y, por ende, no hay hechos. Es la invención de lo real lo que, paradójicamente, le confiere verosimilitud». [28]

En *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur abordó, justamente, el modo en que distintas aproximaciones a la historia que procuran ser objetivas se hallan, siempre, mediatizadas por la ficción, por construcciones de significado ficticias. Ejemplo de ello es cómo todo un pueblo construye a partir de determinadas experiencias —y, por lo tanto, *a posteriori*— cierto sentido de identidad histórica, de pertenencia colectiva. Es lo que Rudolf Otto denominó *tremendum fascinosum*, el «núcleo emocional de lo sagrado», de lo sublime, fundador de la identidad histórica de colectividades enteras —y que, no está de más recordarlo, tanto sufrimiento

ha provocado en nombre de una verdad sagrada—. No obstante, lo que aquí importa es la enorme fuerza histórica de lo sagrado, debida sin duda a que combina una impresión de veneración extrema con la consideración de un peligro terrible. Cualquier tentativa de comunicar la experiencia de lo divino fracasa, puesto que excede los límites de la comprensión humana. En consecuencia, solo puede abordarse de forma indirecta, mediante recursos literarios. Por ejemplo, con la poesía mística, que ilustraría muy bien ese intento de llegar a lo que humanamente no se puede llegar. Pero hay acontecimientos históricos que pueden leerse en negativo, como el reverso de lo sagrado. Ese reverso es el *tremendum horrendum*, la «memoria de lo horrible». El *tremendum horrendum* pone ante nuestros ojos la más atroz inhumanidad, que escapa, igualmente, a nuestra capacidad de comprensión. Si lo sagrado, el *tremendum fascinosum,* ha instituido, al promover una fe inquebrantable en su verdad, identidades históricas represoras, lo horrible, el *tremendum horrendum,* se convierte en la razón ética que impulsa a narrar no ya la historia de los vencedores, sino la historia de las víctimas. Y la horrible historia de las víctimas reclama también, para poder expresarse, la ficción. [29] Dante Alighieri, otra víctima del exilio, presenta al término de su *Comedia* la quintaesencia del *tremendum fascinosum,* el momento en el que, al fin, consigue ver a la divinidad, el momento en el que, frente a una experiencia que lo supera, su palabra se traba y su memoria se entrega. [30] Igual que Dante, las víctimas del mal radical se encuentran cara a cara con lo que va más allá de lo lícito, de lo razonable y de lo comprensible, con lo que va más allá de la palabra humana, más allá de la capacidad misma de recordar. No hay esperanza posible, porque el más leve indicio permite conjeturar el *tremendum horrendum*, el horror en estado puro, ese horror que todas las víctimas vivieron, ese horror que tantos supervivientes quisieron relatar, precisamente en el nombre de los que no consiguieron volver con vida. [31]

Quienes no hemos vivido la misma mortífera experiencia tenemos dificultades para «darnos cuenta» de lo que esta significó y significa, de ahí que únicamente podamos hacernos una idea aproximada de ella si alguien la pone ante nosotros, es decir, si alguien, para comunicárnosla, se decide a inventarla para nosotros, se decide a romper la coherencia de la misma gramática. [32] La ruptura de la congruencia gramatical no solo es la única manera de hacer presente el horror de la vivencia concentracionaria —el horror de la muerte de Dios, [33] el horror de la muerte del hombre—, sino también de hacernos vivir, como oyentes y como lectores, un sentimiento análogo de pérdida, incorporándonos al relato y haciéndonos «asumir», en parte, algo de responsabilidad por la historia, tanto por la historia ficticia como por la historia real. [34] La ruptura de la gramática es el escape o efugio que permite al narrador de una vivencia terrible soslayar la aniquilación, real y simbólica, que este vive fuera y dentro de sí.

Los relatos vertidos por la memoria traumática ponen de manifiesto la permanente interdependencia entre la historia y la ficción, entre la verdad y el artificio, entre el recuerdo y el olvido, que vuelven eternamente, que reaparecen sin cesar, de manera compulsiva, en tiempos diferentes. Porque siempre nos invaden, en el momento más insospechado, briznas de memoria, hebras de recuerdo que vienen de repente a la memoria de ese otro que en ocasiones —¿solo en ocasiones?— parece que somos. Son filamentos o porciones pequeñas de memoria que se traban o se refrenan de forma brusca, pero que resurgen repentinamente del olvido a partir de los residuos sensoriales de nuestras vivencias, puesto que no podemos olvidar lo que es inolvidable. Por eso las novelas de nuestra vida, especialmente las trágicas, forman parte de una tarea infinita, porque están impregnadas de una memoria que no se agotará jamás, que deberá relatarse una vez tras otra, hasta y más allá del agotamiento. [35]

La escritura del trauma fue para Jorge Semprún tan vital como lo fue para Primo Levi o para Imre Kertész. En los tres escritores se hizo palmaria

la voluntad de dar testimonio de una manera radical. Su vivencia de la muerte permaneció instalada en algo así como un presente ilimitado, absoluto, al que los tres aludieron en uno u otro momento, casi con idénticas palabras. Primo Levi hablaba de «un sueño que está dentro de otro sueño», un sueño que lo conducía de nuevo al campo de concentración y, entonces, «nada de lo que había fuera del Lager era verdad». [36] Jorge Semprún se refería a otro sueño, más concretamente a una voz alemana, la de un *Sturmführer SS*, que penetraba en ese sueño y retumbaba hasta el infinito a través de dos palabras: *«Krematorium, ausmachen!»*. Esas dos palabras, «¡Crematorio, apaguen!», resonaban prolongadamente en el sueño, lo llenaban de ecos y enseguida arrancaban al que lo soñaba «del sueño de la vida» para devolverlo «a la realidad de la muerte.» [37] Por su parte, Imre Kertész sentía la misma tristeza melancólica e innombrable al intentar poner palabras a la vivencia invivible, víctima, él también, de una «supervivencia que no sobrevive». [38] En una realidad de aparente irrealidad, llena de espejismos y de proyecciones, y más allá del interminable proceso de refundación de sí, de resubjetivación, el relato de la vivencia mortífera lleva a cabo continuas transfusiones y sublimaciones. Se trata de que la conciencia acoja a ese otro que ha nacido y crecido en el interior del sujeto, a esa alteridad cuya esencia es la vivencia de la muerte y que estará, hasta el final, dispuesta a apoderarse de lo real. Es tal la omnipresencia de la muerte que, quizá, solo podría refrenarse la dolorosa erosión que conlleva *transfundiendo* la memoria y el cuerpo del yo a la memoria y al cuerpo del relato. Recordar supone, en el caso de Semprún, mirar de frente al abismo, comprometerse voluntariamente a mantener una última batalla con la muerte, indispensable para poder continuar viviendo, para aprender a construir una posible vida sin ella, para «depositarla» en la escritura y, de ese modo, sublimarla. Ya no es cuestión, como hiciera Levi, de que el tiempo de la reflexión quede incorporado en el tiempo del relato, ni tampoco, como hiciera Kertész, de expulsarlo del discurso para que lo

asuma el lector, sino de que se haga presente el eterno presente de *vivir la muerte*. [39]

La memoria del hombre y la memoria del narrador se mezclan y se confunden. El testimonio competente, ese que tiene poder de convicción, se alía con la obligación de decir: el relato sublima y autentifica al mismo tiempo la experiencia vivida, «hace creer» a quien lo lee o a quien lo escucha. Uno de los rasgos principales del relato testimonial, relato que, por estar teleológicamente predeterminado, se vuelve omnívoro y supera sin tregua los presupuestos límites del género, es la cohabitación entre historiografía y literatura. El narrador desea reunir las huellas materiales de su trayecto vital, aquellas que dan fe de su existencia, y para ello construye una especie de archivo metafórico. Sus relatos, concebidos como la necesaria intersección entre literatura e Historia, se convierten en relatos-archivo, en lugares emblemáticos en los que se conservan las diversas pruebas documentales, en un depósito de la memoria que puede ser explorado. Las figuras de la mitificación ritual de la memoria histórica —efeméride, peregrinación temporal, conmemoración...— se reúnen para contener al olvido, para recuperar los hilos sueltos de la Historia y resaltar así la figura resultante, ejemplar en su evidencia. El relato que da testimonio tiene un marcado carácter literario y personal que se ve enormemente influido por las relaciones que el narrador mantiene tanto con su propia memoria histórica como con su memoria privada, relaciones que apuntan a la consolidación de su particular mitología personal. El narrador que testimonia suele reutilizar metafóricamente algunos procedimientos que, en principio, son típicos del dominio historiográfico, convirtiéndolos en figuras literarias de pleno derecho. Es cierto que la Historia colma el espacio narrativo, es su escenario y su motivación, pero ella no es de ningún modo el objetivo, dado que cada relato vuelve a hacerla revivir desde una perspectiva diferente e imposibilita cualquier neutralización. Y ello es así porque cualquier reflexión profunda la proyecta el narrador hacia el ámbito

incierto del poder ser, sin limitarse jamás al haber sido. Y porque, por otra parte, la experiencia vivida, incansablemente relatada, más que un hecho del pasado constituye una condición humana particular, una modulación específica del ser. No es posible ningún final, ningún tiempo realmente cumplido. La experiencia trágica no es una vivencia incidental o accesoria, sino la señal, la huella ontológica del dolor de existir que se halla en el interior de los hombres. De ahí que no pueda ser contenida en el pasado, en los estrictos compartimentos de una época delimitada y cerrada sobre sí misma. La vivencia traumática trasciende los hechos y penetra el ser, lo atraviesa de cabo a cabo. Por eso su misterio solo puede ser horadado mediante la ficcionalización de lo vivido, mediante un discurso que no solo sea inagotable, sino también verídico. [40]

7
La dimensión ética de la memoria
testimonio y exilio

Una conciencia tranquila es a menudo el signo de una mala memoria.

STEVEN WRIGHT

Hay necesidad de memoria y, por lo tanto, de relato porque hay necesidad de dar testimonio. Puede decirse, entonces, que toda narración es, en más de un sentido, testimonial. Porque es posible, como manifestó Giorgio Agamben, que toda palabra y todo relato nazcan, precisamente, como testimonio. [1]

En virtud de lo que afirmó Walter Benjamin respecto al acto de narrar, puede inferirse que todo testimonio, como narración que *da cuenta* del mundo, del otro y de uno mismo, contiene dentro de sí, implícita, una ética, un tipo de saber que se halla subordinado, sobre todo, a la capacidad de recuerdo y a la capacidad de escucha. [2] El saber ético del testimonio se encuentra inmerso en su época e imbuido de la experiencia y de la memoria de su tiempo. *Habita* la Historia y la vacía de cualquier psicologismo impuesto y de cualquier explicación o razonamiento encaminados a persuadir a aquel que lo escuche. La ética que nos ofrece el testimonio es una ética desnuda, una ética en pie, una ética que se sitúa en medio del torbellino de la Historia y que, frugal y certeramente, hace frente a la amenaza constante de la desintegración del yo. Además de «dar cuenta», esa ética *da vida*, es decir, humaniza la historia, la *hace presente*. La palabra ética del testigo que narra viene a ocupar, en el tiempo presente, el espacio de la obstinación, el espacio del arduo combate contra el olvido, ese espacio, justamente, que tanto ansiaba recuperar Benjamin. [3]

Recordar es *dar testimonio*. La figura del testigo que emana de la prosa de una memoria verídica se asemejaría, en cierto modo, al ángel de la

historia benjaminiano, con la diferencia de que el testigo no únicamente dirige su mirada, llena de espanto, hacia los escombros y las escorias del pasado, sino que también *narra* y, por consiguiente, *actúa*, y transforma además su relato, su testimonio, en una lección de vida para aquel que lo escucha. La ética y la justicia que se desprenden del testimonio claman por recuperar la voz, el rostro, la dignidad, el nombre propio, tanto de uno mismo como del otro. O sea, claman por recuperar esa extrema singularidad que, por definición, no es comunicable, el más humano e íntimo espacio que habitamos. La ética y la justicia se hallan estrechamente vinculadas a la capacidad de contar historias, propias y ajenas, y a la posibilidad de aprender de ellas.[4] Así pues, y desde el punto de vista de ese posible *aprendizaje*, dar testimonio constituye una acción ética que no solo convoca al sujeto singular, sino también a una colectividad, y ese llamamiento se hace con una «mirada invertida», por cuanto «el testigo ve el mundo con la mirada de la víctima».[5] En ese sentido, testimoniar consiste en dar voz a aquel que ya no puede hablar o que no reúne las condiciones necesarias para hacerse escuchar. El testigo es sensible a la necesidad de palabra que tiene el que no puede hablar, y ese gesto, que es fundamentalmente un gesto ético, provoca que entre el silencio y la palabra se establezca una relación dialéctica. El silencio de aquel que no está en disposición de hablar contiene un «plus de significación» (Mate, ibíd., pág. 28). Pero, ante todo, el que da testimonio reviste su relato de una dimensión sociopolítica que con el tiempo ha ido perdiendo fuerza: contar no responde a un simple acto de voluntad, sino a un profundo sentido de la responsabilidad. Quien da testimonio de algo lo hace en ejercicio del deber y de la justicia.[6]

La dimensión ética del testimonio, el acto de justicia que en sí conlleva, imposibilita que el concepto de ser humano se borre de nuestra gramática y de nuestro vocabulario, de nuestro horizonte conceptual, social y político. Los narradores del horror se convierten en testigos que apelan, entre líneas, a la ética y a la justicia, a una ética y a una justicia que se sitúan más allá de

la reconstrucción minuciosa de los hechos o de la implacable punición de los culpables. El efecto conmovedor de su testimonio no se debe a que exploten una imagen desgarrada de sí mismos como testigos del horror vivido, ni siquiera se debe a que den una información excesiva de ese horror. Se debe, por el contrario, al hecho de que su lenguaje, vacío y hundido en el silencio, se halla «adelgazado», como escuchándose a lo lejos en un presente que no pasa. La verdad de su atestación no se transmite con la simple y pura información, puesto que no solo se trata de comunicar (Cohen, ibíd., págs. 53-54). De lo que forzosamente se trata, como muy bien nos hizo saber Jacques Derrida, es de «traspasar el habla, allí donde nos faltan las palabras, [...] porque todo lenguaje que retornase hacia sí mismo, hacia nosotros, parecería indecente, como un discurso reflexivo que regresase hacia la comunidad herida, hacia su consuelo o su duelo, hacia lo que se denomina, con esa expresión confusa y terrible, el "trabajo del duelo"». [7]

Es necesario, pues, deconstruir el lenguaje, adelgazarlo, descomponer analíticamente los elementos que constituyen sus estructuras conceptuales y someterlos a la criba de lo narrable. Y lo narrable, en el contexto que me ocupa, equivaldría a lo ético y a lo justo. Porque la ética y la justicia no consisten en descifrar lo que contiene el archivo, sino en *acoger* los intersticios que este revela, sus «ilegibilidades», su lenguaje «adelgazado», el mismo que brotó de la prosa de Primo Levi o de Jorge Semprún, de la poesía de Paul Celan, de la *Shoah* de Claude Lanzmann o de los dibujos de Zoran Music. No obstante, hay que hacer aquí una matización: adelgazar el lenguaje, deconstruirlo, no significa en ningún caso abreviarlo. La diferencia entre esos verbos es abismal: mientras que los dos primeros remiten al narrador depurado, justo y ético, el tercero restituye el lado restrictivo del totalitarismo. Lo que se puede abreviar es justamente lo no narrable, lo que ha sido mutilado en el cuerpo viviente de la memoria y de la imaginación. Abreviar comporta atajar de raíz cualquier posibilidad de

rememoración y de anticipación, petrificar, coagular las palabras en fórmulas aprendidas que no se asemejan en nada a una memoria y a una imaginación auténticamente narrables. [8] El lenguaje abreviado solidifica e infantiliza el discurso, y con ello anula la capacidad para componer, para contar, para escribir historias. La abreviación inmoviliza la memoria y la imaginación, sumerge la lengua en un caudal de mayúsculas y la priva de su riqueza simbólica, de su capacidad alegórica, de su carácter espontáneo y poético, del don de la narratividad, en suma, ese don que solo puede proceder de la letra minúscula, de la experiencia, de lo testimoniable y cotidiano, de la lectura a contrapelo de la historia. Así, desde ese punto de vista, la ética a la que indirectamente remite el testimonio es una ética que se libera de la concepción positivista y lineal de la Historia para leer y para penetrar la historia, para atraparla en sus fulminantes instantes de peligro, para apropiarse del recuerdo de las víctimas y devolverles la voz, la dignidad, el nombre que un día tuvieron, el relato de su vida, su humanidad derrotada. Es, por lo tanto, una ética capaz de apoderarse de una parte de la historia y de hacerle justicia. [9]

Ser persona, lo he indicado ya, se inscribe en un proceso histórico orientado por la libertad del sujeto como extrema singularidad. En la historicidad concreta del hombre, esa libertad es una libertad encarnada y agónica, instalada dentro de la dialéctica promovida entre las limitaciones propias de la condición humana del sujeto y las continuas responsabilidades que este, para realizarse como hombre, se ve obligado a asumir. De ahí que esa libertad no deba entenderse como la supresión de los elementos que determinan al sujeto —lo que conduciría a una supuesta idealidad del hecho de ser hombre— ni tampoco reducirse a una simple acción de la voluntad —Kant— o de las pasiones —estoicismo—. Esa libertad hay que entenderla más bien como un ejercicio continuado y consciente de liberación de los muchos límites que, inexorablemente, concurren en cada circunstancia que el sujeto histórico afronta. Ser libre, en consecuencia, supone hacer un

esfuerzo por resolver de forma apropiada las múltiples tensiones que nos constituyen y nos limitan, sabiendo en todo momento que lo que prevalece no es la pretensión de ejercer una libertad absoluta, sino el ser conscientes de que nuestra vida se desarrolla en «libertad condicionada». Además, hacer uso de la libertad se concibe esencialmente como una *acción ética*, lo que quiere decir que la ética no es una finalidad en sí, sino el núcleo constituyente, el fundamento de esa misma libertad. [10] La libertad de *elección* saca a la luz nuestra posible eticidad. Porque es al elegir cuando se manifiesta el yo ético en su unicidad. Al verse enfrentado con el hecho de tener que elegir, el yo queda privado de su identidad ontológica y se reconfigura éticamente. Sus acciones ya no responden a iniciativas inmanentes, sino que brotan de exigencias exteriores, de las continuas interpelaciones que le hace el otro. [11]

El mal radical, *das radikal Böse*. Fue Kant quien, en 1793, tras el Terror revolucionario experimentado en Francia, elaboró la teoría del mal radical, concretamente en su libro *La religión dentro de los límites de la simple razón*, provocando, entre sus contemporáneos, extrañeza e incluso indignación. Kant alcanzó a ver que en el hombre existe un mal que no se puede reducir al error, un mal radical que habita en él, a modo de ángel rebelado, [12] y que llevaría por fuerza a considerar el imperativo moral como un precepto de obediencia de carácter puramente formal. Se hace aquí inevitable plantear la cuestión de Dios y el problema del consentimiento del mal. [13]

Si algo aprendieron las víctimas del totalitarismo del siglo XX es precisamente lo que afirmó Kant acerca del mal, que «no es inhumano sino más bien todo lo contrario, una expresión radical de la libertad humana». [14] Pero, en lo que concierne a la experiencia del mal radical, no hay que circunscribirse a las disquisiciones de Kant: la concepción que Schelling tenía del mal es más innovadora y luminosa, más fértil y sustanciosa, incluso, que la de Kant. Schelling abordó el problema del

principio originario en el que de manera permanente se establecen las cosas separadas de Dios, y el mismo Dios, y lo que Él mismo no es en Dios, o sea, el nostálgico anhelo de ser Uno, de generar a Dios, que es el cimiento, oscuro y problemático, en que estriba lo humano: el mal de la libertad y la libertad del mal.[15] «Sin esa oscuridad previa», escribió Schelling, «la criatura no tendría realidad alguna; las tinieblas le caen inevitablemente en suerte».[16] Se puede, por lo tanto, esperar lo mejor de un hombre. Pero también lo peor. Porque, en última instancia, tanto el bien como el mal no son más que un misterio, un misterio irresoluto e irresoluble de la condición humana.

Cabe asumir, pues, que el fundamento del mal no es lo inhumano, sino la libertad: optar por el mal es una posibilidad existencial, algo que perfectamente puede formar parte de nuestro proyecto vital, personal. Por eso una simple alusión al género humano no sirve de mucho a la hora de mantenernos distantes del mal, de oponernos a él. El mal es una de las posibilidades que ofrece la libertad constitutiva de la humanidad del ser humano, la libertad en la que de forma simultánea arraigan la humanidad y la inhumanidad del hombre. En los campos nazis, el SS, el soplón, el *Kapo*, el torturador sádico y la más bondadosa de las víctimas eran, todos ellos, seres humanos. El límite del mal no es entonces el de lo inhumano, sino algo del todo distinto. Justamente eso es lo que motiva la indispensabilidad de una ética que vaya más allá de esa concavidad originaria en la que se asientan tanto la libertad de hacer el bien como la libertad de hacer el mal. Una ética, por consiguiente, desembarazada para siempre de las teologías y de las teodiceas. Una ética de la Ley y de la superación de la Ley, de las circunstancias de su subyugación, de la violencia que precisamente le resulta necesaria.[17] Una ética, en definitiva, que no parta de —y apunte a— la idea de bien —ética positiva—, sino una ética que parta de —y apunte a — ese abismo de la humanidad que ha quedado abierto, ese límite extremo que muestra lo que el hombre libre es capaz de hacer ante las vicisitudes de

la vida —ética negativa—. Porque lo que los acontecimientos del siglo XX dejaron al descubierto fue la experiencia del mal absoluto, y no la experiencia del bien absoluto. El mal absoluto se puede hacer con facilidad, no requiere un gran esfuerzo. El bien, o el camino que conduce al bien, por el contrario, es lo que resulta muy difícil de llevar a cabo o de emprender. Como expresó Charles Baudelaire con mucha lucidez, «el mal se hace sin esfuerzo, *naturalmente*, por fatalidad; el bien es siempre producto de un arte». [18] El mal absoluto es, por ejemplo, matar o hacer daño a un niño. Y ese mal ha sobrevivido al nacionalsocialismo alemán, puesto que la victoria, en 1945, de las potencias aliadas no acabó con él. El fin del nazismo no supuso el fin del fanatismo religioso y político, ni tampoco el fin del odio racial. Las nefastas y maléficas energías que la Historia liberó y desplegó durante ese periodo fueron de tal magnitud que todavía hoy sufrimos las consecuencias, sobre todo en forma de continuas recaídas: Chechenia, la guerra de Bosnia, Ruanda, el eterno conflicto entre Israel y Palestina, la purificación étnica, el integrismo islámico... El planeta se ha convertido en una pequeña familia, desde luego, pero una familia atravesada por corrientes expeditivas y en sí mismas terroríficas, lo que inevitablemente nos remite al recuerdo de ese mal radical que, en estado embrionario, albergaba la Alemania de 1933. Nos remite a la dolorosa constatación de que la terrible experiencia de Auschwitz no ha sido capaz de cambiar al hombre, de que este permanece y permanecerá siempre como una realidad imposible de definir, imprevisiblemente *humana*, o sea, tan libre para pretender el bien como para pretender el mal. [19]

La ética que se infiere de una memoria verídica va del Eros al Thánatos, del placer al dolor, de la dicha a la desdicha, de la vida a la muerte. Por eso es una ética negativa, una ética que parte del sufrimiento humano en su historicidad concreta. El sufrimiento no obedece a una fatalidad de la Historia ni tampoco a un decreto divino, sino que es originado por el hombre: el sufrimiento es *histórico* porque lo genera el hombre, porque

contiene en sí un tiempo y porque corrompe a toda la cultura. El sufrimiento que produce el hombre constituye, por lo tanto, el problema real del mal, y halla en la experiencia de la muerte, del mal radical, su expresión más extrema. Si el sufrimiento que padece el hombre es producto de la acción humana, entonces no tiene sentido asegurar que todos los hombres son iguales. La víctima no es como el verdugo. El verdugo no es como la víctima. Más que «prójimos», los hombres somos *extraños:* unos, subyugados; otros, subyugantes. De ahí que, si no queremos confundir realismo con utopismo, si deseamos realmente plantearnos el ambiguo ámbito del poder ser sin caer en la falacia, debamos reconocer que el sufriente es el «tipo ideal» del hombre, o sea, lo que en un sentido sociológico se conoce como el «tipo medio», el hombre de a pie. La ética negativa contiene esa negación radical del hombre por el hombre, e intenta, a partir de ella, restablecer una imagen de la realidad que esté en consonancia con el agravio, con la tragedia sobre la cual se asienta nuestra aparentemente apacible existencia, punto cardinal para desarrollar una ética de la compasión. [20]

No nacemos siendo éticos, aunque sí contemos, desde el mismo momento en que llegamos al mundo, con moral, con una serie de «marcos normativos» fijados por nuestra propia cultura. [21] No nacemos sujetos éticos, nos convertimos en sujetos éticos. La eticidad es, en consecuencia, un permanente desafío existencial y no una conquista final, y ese es un aspecto que, además de decisivo, tiene mucho que ver con el tratamiento histórico —no mítico— que conferimos al pasado, puesto que esa historicidad, en la medida en que el sufrimiento procede del uso que hacemos de nuestra libertad y no de una maldición divina o natural, incorpora en nosotros la responsabilidad. Responsabilidad y libertad quedan, de ese modo, intrínsecamente relacionadas: es responsable quien es capaz, arriesgándose, de hacer un buen uso de su libertad. La responsabilidad se caracteriza por la libertad, por el buen uso de esta. Pero

no me interesa aquí la responsabilidad en un sentido jurídico, sino ético: desde una concepción negativa de la ética, no se trata de que el sujeto preste una retribución en el terreno material, cualquiera que sea el daño que haya causado, sino de que *responda* de sí mismo, de que se responsabilice del otro y también de las generaciones venideras, de que se responsabilice, incluso, de lo que no ha hecho, de que asuma, en definitiva, una responsabilidad histórica y, asimismo, política. Desde ese punto de vista, la responsabilidad se fundamenta en la heteronomía, en la autoridad ajena del otro, de la exterioridad, de la alteridad. Porque fundamentar la responsabilidad en la autonomía no sería más que pura tautología, la proyección ilimitada de la mismidad, o sea, la negación de todo lo que no es uno mismo. [22]

En consecuencia, la filosofía de la memoria por la que aboga este ensayo no es una «filosofía de la conciencia», no es una filosofía cartesiana ni tampoco kantiana. [23] El suyo no es un yo «egoico» que todo lo llena de sí mismo, sino un yo vulnerable y desgarrado que se constituye por medio de un tú más vulnerable aún, un yo que es responsable en la medida en que responde a ese tú que lo reclama. Sin embargo, no se trata de contemplar la responsabilidad como virtud, sino como principio constituyente del sujeto que actúa: la responsabilidad remite en todo momento a la constitución del sujeto ético. Y esa constitución tiene lugar por medio de un acontecimiento exterior y originario —el escándalo de la muerte del otro— que penetra violentamente en la mismidad del sujeto y la perturba, la trastorna, la daña. Semejante acontecimiento es, además de exterior, irreductible, y el sujeto se ve en la obligación de responder de y ante él. Por consiguiente, la responsabilidad no es una conducta virtuosa, un recto modo de proceder que el sujeto deba ejercer para ser bueno, sino el acontecimiento que dota al sujeto de la capacidad de comprender el bien y ponerlo en práctica. Me distancio así de la «racionalidad occidental» y, por lo tanto, de la tónica que, en relación con la ética, impera en nuestra cultura y en nuestra educación,

ya que aquí lo decisivo es el otro, el daño que se le causa o que se le puede causar. Porque, en consonancia con la filosofía judía, es mucho peor incurrir en una injusticia que padecerla —algo que ya dijera Sócrates—, y lo es justamente por el sufrimiento que se inflige al otro. Ante esa circunstancia, ser responsable es atender a la autoridad del sufrimiento, a su interpelación, a su demanda de amparo, incluso si el que sufre es un enemigo, pues el otro, como muy bien dice Reyes Mate, es una *relación:* la relación que la víctima establece con su verdugo, la relación que el que padece una injusticia histórica establece con quien la comete, la relación que el heredero de las desdichas establece con el heredero de las dichas. Una relación, en cualquier caso, flexible, puesto que una persona puede, según el contexto en que se encuentre, pasar con facilidad de verdugo a víctima o de víctima a verdugo. [24]

La autoridad del sufrimiento funda la responsabilidad, por cuanto activa la capacidad de respuesta, el sentirse reclamado, y abre así el camino que conduce a una nueva subjetividad ética que en ningún caso diviniza al otro ni tampoco lo obliga a nada, ni siquiera a que sea bueno, ni siquiera a que corresponda, ya sea relativa o proporcionalmente, a la respuesta recibida. Pensar la ética en función del sufrimiento pasado, presente y futuro, visto como efecto y como consecuencia de determinadas decisiones humanas que nosotros heredamos, es lo que posibilita una ética de la compasión, entendida como autoridad del sufrimiento ajeno. Autoridad no por lo que ordena o impone, sino por lo que ofrece, y que no es otra cosa que la oportunidad de transformarnos en hombres sensatos y responsables. El sujeto ético es, por consiguiente, el ser compasivo. La experiencia del sufrimiento permite reconocernos como seres diferentes y únicos entre la masa, pero ello no basta para designarnos como sujetos éticos. Es necesaria la compasión. Porque la piedra angular del sufrimiento es la compasión. Porque el sentido del sufrimiento se da en la compasión (Mate, ibíd., págs. 243 y 276-277). Y a veces esa respuesta real, compasiva, solo puede

expresarse estéticamente. En la obra sempruniana, por ejemplo, hay una escena que condensa toda la ética negativa —ética de la compasión— que aquí postulo. Me refiero a la escena, en más de una ocasión evocada, en que Jorge/Gérard *acompaña* en su agonía final a su profesor Maurice Halbwachs recitándole unos versos de Baudelaire:

> Entonces, presa de un pánico repentino, ignorando si podía invocar a algún Dios para acompañar a Maurice Halbwachs, consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta, tratando de dominarla, de timbrarla como hay que hacerlo, unos versos de Baudelaire. Era lo único que se me ocurría.
>
> *O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...*
>
> La mirada de Halbwachs se torna menos borrosa, parece extrañarse. Continúo recitando. Cuando llego a
>
> *... nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons,*
>
> un débil estremecimiento se esboza en los labios de Maurice Halbwachs.
>
> Sonríe, agonizando, con la mirada sobre mí, fraterna. [25]

La compasión es una cuestión de *sensibilidad*, por eso cualquier tentativa de representación fracasa ante ella. Porque la compasión no puede definirse, no puede capturarse, ni mediante imágenes ni tampoco mediante conceptos. [26] La compasión no se posee, no es algo que uno tenga, ya sea por vía innata o por vía adquirida. Eso lleva a prescindir, desde el horizonte de significación de una ética negativa, de nociones como «dignidad» o, incluso, «persona». La ética negativa, como he dicho, es una ética desnuda y no tiene, por lo tanto, nada que ver con respetar la dignidad —Kant—, con alcanzar la equidad —Rawls—, con fomentar una serie de capacidades básicas —Nussbaum— o con pensar y actuar desde la razón dialógica —Apel, Habermas—. La ética negativa tiene que ver con la compasión, con el sentimiento, con la sensibilidad ante el dolor ajeno, ya sea el de un hombre o el de un animal. La ética negativa tiene que ver con la respuesta que, en un espacio íntimo, cara a cara, dual, se da al sufrimiento del otro, a su interpelación singular. Y esa respuesta supone romper nuestro espacio moral, transgredir las normas, cuestionar la organización normativo-simbólica de un mundo dado: ante una situación ética, siempre imprevista,

nos quedamos sin puntos de referencia que nos indiquen con certeza qué hacer y cómo hacerlo. Por eso, frente al dolor de Halbwachs, Jorge/Gérard no se guio por el deber, ni tampoco por la dignidad o por el bien, sino fundamentalmente por la compasión, por la sensibilidad, por el sufrimiento. Si Jorge/Gérard fue compasivo ante la triste situación de Halbwachs no fue porque obedeciera o fuera fiel a las normas que con carácter universal y categórico había instaurado la sociedad en la que vivía, sino porque *entró en relación* con el sufriente y, al hacerlo, se reconoció a sí mismo en la extrema vulnerabilidad y fragilidad de este, lo cual le permitió escuchar su lamento y responder a él. La ética negativa, en consecuencia, va más allá de la empatía —o incluso contra la empatía—, puesto que nunca podemos ponernos en el lugar del sufriente. A lo sumo, lo que podemos es situarnos junto a él, acompañarlo, estar a su lado. Tampoco la ética negativa apela a la buena conciencia o a las buenas intenciones. Y ni mucho menos se fundamenta en una sólida y firme razón pura práctica: la ética negativa «es una ética *impura*, una ética corpórea, desde el espacio y el tiempo, desde la historia y la memoria, desde las situaciones (pasadas, presentes y futuras) y los acontecimientos, desde las transgresiones a las normas y las biografías singulares, desde la vulnerabilidad y la fragilidad, desde la ambivalencia y la ambigüedad».[27] Si de nuestra particular condición histórica puede inferirse una ética —negativa, no normativa, desgarrada— es justamente porque nuestro yo y sus personajes son singulares, porque se hallan situados, porque viven y permanecen marcados por la experiencia, porque son vulnerables y porque tienen una biografía. Así pues, abogar por una ética de la compasión supone insistir en nuestra impureza, en nuestra finitud, en nuestra situacionalidad y en nuestra historicidad esenciales (Mèlich, ibíd., pág. 49).

Para Kant, la nota distintiva de la ley es su universalidad: la voluntad de todo ser racional ha de ser determinada a priori —al margen de la experiencia— por un principio práctico que sea una ley. Y a la razón

corresponde suministrar esa ley incondicionada. Dado que la decisión se apoya en esa ley, la voluntad es autónoma. Eso quiere decir que el sujeto racional, cuando actúa moralmente, no tiene en cuenta el objeto externo, al que quizá propende debido a su capacidad sensible de deseo, ni tampoco las consecuencias que puedan o no derivarse de su conducta. Su determinación obedece a un principio completamente autónomo, puesto que reside en una ley que el sujeto moral se da a sí mismo mediante su razón. Para esa ley moral, Kant propuso diversas formulaciones. Una ley puede determinar una voluntad libre, pero es evidente que no puede obligar a actuar en un sentido o en otro, ni tampoco exigir un resultado concreto. La ley moral no se refiere al contenido, sino a la forma de la conducta, y es un imperativo categórico cuya formulación más adecuada dice así: «Actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». No hay, en esa primera formulación, ninguna alusión al contenido de la ley moral, sino solo a su pura forma: se trata de que nuestras máximas —subjetivas— se conviertan en leyes universalmente válidas —objetivas—. El contenido de la ley moral llega con la segunda formulación: «Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio». En esa formulación, Kant no concibe al hombre como un objeto más, sino que lo sitúa por encima de todas las cosas: el hombre es un fin en sí mismo y como tal debe ser respetado. El filósofo alemán distingue aquí entre precio y dignidad. Dado que son fácilmente sustituibles unas por otras, las cosas tienen precio. El hombre, por el contrario, al ser del todo irreemplazable, no tiene precio, sino dignidad. La dignidad es precisamente lo que lo convierte en fin y no en medio. Por último, la tercera formulación, muy parecida a la primera, afirma lo siguiente: «Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legisladora universal con respecto a sí misma». Mientras que la primera pone el acento en la ley, esa tercera formulación concede

más relevancia a la voluntad y al hecho de que el hombre no solo está sujeto a una ley, sino que además esa ley deriva de su propia racionalidad y depende de él: es el hombre, con su voluntad y con su racionalidad, el que se da la ley a sí mismo. Se presupone, en consecuencia, que la ley moral es autónoma. [28]

Al afirmar la autonomía de la voluntad se establece su independencia del mundo sensible. El hecho primero y fundamental es la ley moral, y de ella debe deducirse la conciencia de libertad. Pero sin libertad —autonomía de la voluntad— no habría moralidad. Nos reconocemos libres en nuestras actuaciones gracias a la moralidad. Desde esa libertad individual, entendida como independencia respecto de la realidad fenoménica, disponemos y orientamos nuestra conducta. Ahí se halla la racionalidad como característica específica de los humanos: la voluntad, o sea, «una facultad de no elegir más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno». [29] El hombre actúa conforme a y por el deber, porque es libre y autónomo: es el imperativo categórico, la actuación individual en el marco de una moral abstracta, la autonomía de juicio en la que cada ser humano se descubre como legislador moral de sí mismo. [30] Ese es el «progreso del género humano hacia lo mejor» que con tanta insistencia defendió Kant y a cuya entera consecución deberá entregarse la educación, asumiendo en todo momento la indiscutible «perfectibilidad» del hombre. El progreso por el que abogaba Kant no es ni intelectual ni material, sino principalmente moral: progresar significa que los hombres se comporten cada vez mejor. Pero ese progreso no es de todos los hombres —únicos, finitos y mortales—, sino de la humanidad entera, de la especie como tal —trascendental, eterna e inmortal. [31]

Ahí radica el peligro de la ética kantiana, ya que en la autonomía de juicio como fuente de moralidad se pierde la consideración del otro como sustento de la ética. No es la heteronomía —la diferencia— lo que funda la ley moral universal e impersonal, sino la autonomía —la unidad, la

totalidad—. La de Kant es una ética apologética del sujeto, del yo, pero de un yo trascendental, no empírico. Desde su racionalidad interior, el hombre acata no solo su propio magisterio, su propia voz y sus propios intereses, sino que, por el mismo hecho de vivir en sociedad, también obedece a una voluntad universalmente acordada y pactada. En última instancia, ser hombre significa ser capaz de darse leyes a uno mismo, es decir, rendirse a un imperativo universal, válido para todos los hombres y para todos los tiempos. Lo que debe imperar es la ley moral categórica e incondicional, sin ningún tipo de mediación empírica. Así, únicamente el acto que reposa en la autonomía de la voluntad puede calificarse de moral. La presencia del otro, desde la perspectiva kantiana, no es más que un obstáculo para la consecución de la autonomía. [32]

Los principios que guían nuestras acciones, ya sean buenas o malas, arraigan en la *experiencia*, por eso no pueden convertirse en leyes universales. La ética solo puede ser dialéctica. Eso quiere decir que debe llevar dentro de sí la contradicción, la crisis, la negatividad, la alteridad radical. Concebida dialécticamente, la ética se nos muestra como una ética menesterosa, incapaz de discernir a priori la esencia de lo «ético» y de proporcionarnos los criterios universales que nos permitan, en todo momento, actuar correcta, éticamente. Frente a las contingencias de la vida, frente a las vivencias que esta nos depara, no hay ningún principio supremo que valga para responder a ellas de forma adecuada. Ante esa tesitura, a la ética no le queda más remedio que renunciar a los imperativos categóricos, a la incondicionalidad, a cualquier norma que, con carácter preceptivo y apriorísticamente, pretenda fijar nuestra conducta. [33]

Una ética negativa hace de la memoria una categoría fundamental. Pero esa categoría no es una categoría sin restricciones ni condiciones, no es una categoría que se erija en algo así como una versión de las tablas de la ley que encierra dentro de sí la fórmula para que nuestros actos sean humanos, éticos. [34] Contrariamente a lo que afirmara Adorno, y teniendo en cuenta el

continuo alegato que hago a favor del pensamiento dialéctico, creo que la fundamentación, entendida como argumentación crítica, como diálogo permanente que se abre a opiniones discordantes, es siempre necesaria, también en el caso de la ética. Por eso la filosofía de la memoria de que se imbuye este ensayo invalida, de entrada, la opinión de Adorno de que intentar fundamentar el nuevo imperativo categórico —recordar para que Auschwitz no se repita— sería algo en sí mismo «monstruoso». [35]

No hay ningún soporte, ni teórico ni práctico, que evite la repetición de Auschwitz. Ni siquiera el soporte de la memoria, ese soporte en el que el imperativo categórico de Adorno, aunque este no lo dijera de un modo explícito, cifra la no repetición de Auschwitz. Porque no hay memoria ejemplar. Por sí sola, la memoria no puede evitar que repitamos las equivocaciones del pasado, por muy terribles que hayan podido ser sus consecuencias. Desgraciadamente, tendemos a repetir los mismos errores, a tropezar en la misma piedra una y otra vez. La barbarie no se ha detenido. Hubo represiones dictatoriales en el Cono Sur americano. Los genocidios continuaron en la ex-Yugoslavia, en Timor, en África Central, en Camboya, en Ruanda... En nuestra memoria quedará grabada para siempre la imagen de personas anónimas lanzándose al vacío desde las oficinas en llamas de las imponentes torres del World Trade Center de Nueva York. Irak fue invadido y se creó Guantánamo. Hace poco más de un año, el demoledor informe del Newlines Institute for Strategy and Policy, un informe independiente elaborado por más de cincuenta expertos de todo el mundo, dictaminó que China está llevando a cabo actualmente un genocidio contra la minoría musulmana uigur. Por si todo eso fuera poco, en el momento de escribir estas líneas asistimos con el corazón encogido a la invasión de Ucrania por parte de Rusia, en una injusta y desigual guerra a muerte que visibiliza aún más los continuos delirios de Putin. Hemos olvidado, y lo hemos hecho con una facilidad pasmosa. Algunos campos de exterminio, como los de Sobibor, Auschwitz-Birkenau o Belzec, se encuentran hoy en

un manifiesto estado de abandono, lo que viene a demostrar que hemos olvidado su terrible significación. Por eso, si inicialmente Adorno relacionaba la no repetición de Auschwitz con la memoria, el olvido general, colectivo, de la ferocidad humana no permite ya que aceptemos sin más, con ingenuidad, su imperativo categórico. Porque no sirve de mucho argumentar a favor de la recuperación de la memoria como medio preventivo para no incurrir en la barbarie si no tenemos en cuenta, al mismo tiempo, la dimensión del olvido y el hecho de que, efectivamente, la barbarie se ha repetido de formas diferentes. La memoria y el olvido de Auschwitz son, por lo tanto, la cara y la cruz de un acontecimiento que desborda cualquier reflexión y, en consecuencia, la idea que tenemos de la ética, de la política e, incluso, de la razón misma. [36]

La filosofía de la memoria por la que aboga este ensayo surge como respuesta al fracaso del conocimiento ante el sufrimiento, ante la forma extrema de la inhumanidad del hombre. La memoria verídica promueve el acceso a una parte velada de la realidad, a una zona sombría que permanece oculta para el conocimiento que se aproxima al mundo y al ser humano desde una mirada conceptual, por cuanto ese conocimiento, en general, solo se ocupa de lo que puede ver, de lo que existe, de lo que viene directamente, sin mediaciones de ningún tipo, a su presencia. La memoria verídica del horror hace que nos asomemos a la opacidad de la Historia, a lo que ha quedado olvidado en el camino, a lo que la ciencia considera que no existe porque ya no está presente. Se trata, en suma, de una memoria que recuerda la *verdad ausente* de la Historia, inaccesible a la razón lógica. Ahí reside la fuerza del nuevo imperativo categórico de Adorno, en la apertura de la memoria a lo que la ciencia da por cerrado. Pero esa misma fuerza remite a su inherente debilidad: la memoria es frágil, su capacidad de respuesta a las injusticias del pasado, por más que reconozca que siguen vigentes, es limitada. Por eso hablaba Benjamin de una «débil fuerza mesiánica». Podría parecer que Adorno sigue moviéndose en el terreno de la metafísica,

cuando lo que la memoria y el olvido reclaman es más bien una perspectiva vital, narrativa, antimetafísica, en definitiva, pues la metafísica salta por los aires cuando hay que enfrentarse a situaciones límite, ya que estas reclaman respuestas concretas, aquí y ahora, e impiden cualquier referencia a lo que está más allá de los límites naturales y, por consiguiente, a una moral que sea «absoluta». Para Adorno, no solo es el individuo el que se ve convocado por el mal en el mundo, sino la especie; no solo se ve convocada la filosofía moral, sino también la metafísica. Porque no es únicamente el ser bueno lo que se encuentra en peligro, sino el ser hombre. Es la mísera existencia física lo que ocupa el espacio de la metafísica, y no el saber absoluto del Espíritu universal (Mate, ibíd., págs. 23-24 y 119).

Como la de Adorno, la ética negativa de este ensayo arranca de la experiencia histórica del mal. Pero, además de negativa, es una ética dialéctica, una ética que anima a penetrar los intersticios que su intrínseca negatividad deja al descubierto para poder ver lo que difusamente se aloja en ellos, y que no es otra cosa que la cara opuesta al mal: lo primordial es resistir frente a lo inhumano, no caer en la desesperanza frente al mal absoluto, ser conscientes de que, pese a todo, al hombre le ha sido dado tener sed no solo de mal, sino igualmente de bien.[37] La ausencia de categorías modélicas —absolutas— de referencia es lo que abre la ética al hombre de carne y hueso, al hombre que se ve forzado, por las contingencias de la vida, a responder —bien o mal— en y desde un ineludible «aquí y ahora». Y es, asimismo, lo que permite la conformación de una auténtica pedagogía de la transmisión, una pedagogía que aboga por un permanente recomenzar, por un continuo «volver a empezar» desde el inesquivable desarraigo vital al que nos vemos expuestos desde que llegamos al mundo, desde que empezamos a construir, a deconstruir y a reconstruir nuestra propia trama argumental.

Nuestro punto de partida como sujetos históricos es una larga travesía en la que la vida se nos muestra como desgarramiento, como alejamiento de lo

conocido, como necesaria expansión de nuestro propio universo, como apertura a otras realidades y como distanciamiento de nosotros mismos. No hay vida sin *errancia*: nos guste o no, somos viajeros itinerantes, tanto dentro como fuera de nosotros mismos. Porque solo quien viaja, solo quien sale de sí mismo, puede, con posterioridad, relatar lo vivido. Nuestra singularidad reside, por descontado, en el apego a nuestra propia realidad, a nuestro propio pasado, pero también en el reconocimiento de que una parte de nosotros se halla perdida para siempre en el exterior, desperdigada por territorios distantes. El viajero que somos siempre va más allá, siempre cava más hondo en busca, precisamente, de su singularidad irreductible. Nuestra vida es una «búsqueda incesante, siempre insatisfecha, siempre preocupada por cuestionarse el punto de llegada para transformarlo en nuevo punto de partida». [38]

Como novelistas de nosotros mismos, nuestra condición ideal, como diría Jorge Semprún, es la de exiliados, la de apátridas, «o al menos la de conocer como única patria la del lenguaje». [39] Y el lenguaje solo puede brotar de una permanente situación de exilio, puesto que, al ser una experiencia intransmisible, el exilio incita a la «invención lingüística», a la creación de un «espacio de comunicación» en el que conseguir transmitir algo, aunque sea una mínima parte, de esa experiencia incomunicable. El mismo Semprún hizo del exilio una patria. [40] La incongruencia de semejante afirmación es solo aparente. Es un oxímoron, en efecto, pero un oxímoron que remite a una realidad. Remite a la inestabilidad de toda patria posible, incluso de la inventada. Porque la patria que Semprún deseaba encontrar en ese espacio de invención lingüística, de comunicación probable, estaba siempre creándose y, por lo tanto, nunca llegaba a existir del todo. Crear una patria es, cuando menos, un proceso inacabado. La necesidad de convertir el exilio en una patria viene asimismo a demostrar que quien mejor puede relatar la experiencia del exilio es quien vive permanentemente exiliado, quien jamás consigue superar un estado

perpetuo de destierro. Ese fue el caso de Semprún. En cierto modo, y por paradójico que pueda parecer, quien puede contar esa experiencia de exilio acaba siendo, en realidad, quien «no cuenta», quien se ve privado del sentimiento de pertenencia, quien jamás dejará de ser extranjero. El relato que permita comprender en toda su magnitud lo que significa el exilio será siempre un relato por venir, aún no escrito. Será siempre un relato sin fin. Porque jamás se agotará la palabra del testigo, jamás la función del testimonio encontrará un punto final. La inagotable necesidad de seguir relatando es, quizá, la mayor prueba de que la liberación no equivale forzosamente a libertad. La perpetua sensación de exilio impide experimentar una libertad completa. El exilio es una realidad interminable, pero también babélica, confusa, llena de palabras azoradas, desasosegadas y perplejas, de palabras no dichas aún, desesperadas por transmitir algo de esa dolorosa vivencia. [41]

La Historia es una historia de exiliados, de hombres temerosos de perder para siempre su memoria y, con ella, su propia vida. El exiliado se ve obligado a luchar contra la carcoma del olvido, pues su patria —su infancia, él mismo— amenaza con quedar reducida a un único recuerdo en su memoria, a un solo recuerdo lejano que flota a la deriva y alrededor del cual gravita, hostigándolo, el estertor del olvido. Por eso la dimensión ética de la memoria aparece desde el principio vinculada a la imagen de un narrador lacerado por exilios sucesivos, al *pathos* que irremediablemente jalona cualquier historia personal, cualquier trama existencial. El exiliado es la figura más representativa del siglo XX: el nuevo «ciudadano» de la civilización moderna es el extranjero radical, el sujeto que se encuentra desplazado no solo fuera, sino también dentro de cualquier frontera, y que vive la fragmentación de su espacio y de su tiempo como una pulverización de su cultura y de su identidad. [42] Nuestra inherente extranjería conlleva el desconocimiento de nosotros mismos y el extravío en nuestro propio nombre. Es una extranjería radical, el relato de una hecatombe biográfica

que, incapaz de detenerse, nos sitúa frente a nuestra propia vida y nos convierte en actores obligados a representar nuestros particulares personajes en un mundo que se ha vuelto caótico, que ha perdido para siempre cualquier punto de referencia estable, ya sea real o imaginario. Es en la fractura del espacio y del tiempo propia del exilio donde la alteridad se consuma: el exiliado no se ve forzado a representar el papel de otro, sino a *ser* indefinidamente otro, porque solo puede llegar a ser él mismo convirtiéndose una y otra vez en otro. Y es ese *ser otro* lo que instaura la posibilidad no ya solo de imaginar y de rememorar, sino también de olvidar. Porque el exiliado mantiene con su memoria una relación ambigua y ambivalente. No puede permitirse olvidar quién es y de dónde viene, pero, si no pudiera olvidar ciertas cosas, se vería condenado a vivir eternamente la misma historia, una vez tras otra (Cohen, ibíd., págs. 28 y 30-31).

Nuestro yo y sus personajes se erigen en emisarios de una extranjería radical, tanto interior como exterior. Sin embargo, se niegan a mirar la realidad desde fuera, desde un no lugar (ibíd., pág. 31). Por eso recuerdan e inventan: frente a la contradicción existencial y la pérdida de mundo que imponen el exilio de la vida y las posibles experiencias traumáticas o situaciones límite que se puedan vivir, la memoria y la imaginación permiten oponer resistencia desde dentro, tanto en un sentido individual como colectivo. Pero esa resistencia no puede tener realmente lugar si antes ese yo y esos personajes no toman la determinación, decisiva, de proteger con anticipación su extranjería, de hacer de su eterno sentimiento de desarraigo una virtud íntima, precursora de su singularidad. Para ello deben desprenderse por propia voluntad de su patria, deben vivir esa especie de amputación de su identidad como una dolorosa experiencia de libertad radical y asumir el largo proceso de reconstrucción de esa identidad para siempre mutilada oponiéndose con fuerza a cualquier concepción positiva y esencialista de sí mismos. [43]

Si la patria es, como declaró Jean Améry, la tierra de la infancia y de la juventud, entonces no tenemos que ser necesariamente expulsados de un país para experimentar el destierro: somos, ya desde que nacemos, unos desterrados en potencia, puesto que, ineludiblemente, unos más tarde y otros más temprano, todos deberemos abandonar la seguridad que ofrece la patria de la infancia y de la juventud para penetrar en el eterno desasosiego de la edad adulta. Y la única manera que tenemos de resarcir mínimamente esa pérdida irreparable de la infancia y de la juventud es *inventando*, proyectando nuevas patrias sobre nuestro amplio horizonte existencial, otras patrias —siempre tenues, imprecisas, desdibujadas— en las que podamos convocar, *narrándola*, la patria originaria para siempre perdida, esa patria en la que concurren trémulamente los recuerdos y los sueños desvanecidos de nuestra infancia y de nuestra juventud. Por eso, y a diferencia de Améry, considero que el tiempo perdido, aunque irrecuperable, da mucho de sí, precisamente por la posibilidad que tenemos de reencontrarnos con nosotros mismos —con aquel que un día fuimos, con aquel que un día pudimos llegar a ser— a través de la peregrinación errante por los recuerdos de nuestra infancia y de nuestra juventud. En última instancia, lo que da de sí el tiempo perdido es la oportunidad, por mediación de nuestra memoria errática, de reconstruir diferentes retratos de nosotros mismos, diferentes versiones —coyunturales y temporales, ambiguas y frágiles— de nuestro yo cambiante. Es nuestra memoria, una memoria errátil, incierta y variable, la que nos permite empalabrarnos, retraducirnos continuamente y proyectarnos desde nuestra concreta historicidad, desde la flexibilidad y la movilidad constantes de nuestro «aquí y ahora». Nuestro trayecto vital, a menudo conflictivo y doloroso, nos obliga a acometer ininterrumpidos procesos de recontextualización y de rectificación de esas versiones de nuestra persona que construimos y reconstruimos. Una auténtica *pedagogía de la transmisión* debe, por lo tanto, actualizar nuestras múltiples y multiformes experiencias de exilio, tanto internas como externas, tanto

propias como ajenas. [44] Porque no es la Historia la que teje y desteje la trama y la urdimbre de nuestra memoria, la trama y la urdimbre de nuestro particular periplo existencial, sino las historias, esas pequeñas y grandes historias de éxodos y de exilios, de rupturas y de abandonos.

Son las historias, pues, y no la Historia, las que nos pueden ayudar a recuperar nuestra condición de *habitantes* de este mundo, condición a partir de la cual surge la posibilidad de situar(nos), de comprender(nos), de interpretar(nos). [45] Es en las historias en las que nos contamos a nosotros mismos, y que muchas veces no son más que el espejo en el que se reflejan las historias que con anterioridad otros nos han contado, donde podemos conjeturar una parte de lo que somos. Las historias, ya sean las que otros nos cuentan o las que nosotros contamos, vienen de alguna manera a colmar el vacío desazonador en el que se aloja nuestra falta de destino. Posiblemente no somos más que una forma particular de contarnos lo que somos y lo que podemos llegar a ser. Y para contarnos lo que somos y lo que podemos llegar a ser recurrimos a la literatura, pues es ella la que alberga las palabras capaces de decirnos, de nombrarnos. Los seres humanos configuramos lo que somos y lo que imaginamos ser, nuestra particular historia, en función de los pedazos desordenados de las historias que hemos recibido. Simultáneamente, incorporamos esos pedazos a nuestra propia historia y los negamos, desconfiamos de ellos y los transformamos para que puedan de algún modo seguir siendo habitables, para que todavía puedan dar un refugio provisional a nuestra indigencia identitaria. De hecho, nuestra angustia existencial solo puede verse un poco mitigada si conseguimos transformarla en una historia. ¿No es eso lo que solemos hacer? ¿No transformamos nuestro dolor y nuestros desvelos en una historia, en un relato infinito? [46] ¿Y no obedece esa transformación al hecho de que nuestra identidad personal o autoconciencia está hecha de palabras —leídas y oídas, escritas y habladas— y, por consiguiente, solo puede hallar consuelo en la palabra, en la patria del lenguaje, de la

invención lingüística? Todos nosotros disponemos de una serie de tramas en las que, de forma cruzada y enlazada, más o menos coherentemente, ensartar las palabras que conforman la historia de nuestra vida. Es así, reconstruyéndonos a partir de las palabras que damos y que recibimos, como podemos conferirnos un sentido a nosotros mismos. La mayoría de nosotros experimentamos una necesidad imperiosa de palabras, de palabras que nos encuentren, que nos intuyan, que nos digan, que nos conduzcan hasta el fondo de nuestra historia, hasta la certeza insoportable de nuestra propia irrealidad. Por eso relatamos, porque entre el mundo y nuestro yo hay un desajuste insuperable que hace de nuestra existencia un perpetuo extrañamiento, una separación radical de nosotros mismos.[47] Relatamos porque necesitamos llenar con palabras el vacío que en nosotros han dejado los zarpazos de la vida.

Sin embargo, lejos de proporcionar respuestas, el relato suscita aún más preguntas. De ahí que el deseo de narrar sea inagotable. Porque el yo, en la interminable tarea de la narración, en lugar de realizarse se desrealiza. Se torna aún más indigente, más vulnerable, más extraño a sí mismo, más frágil, más inestable. En otras palabras: la narración implica un autoextrañamiento. He ahí el carácter paradójico de cualquier relato, que por un lado se convierte en un continuo y arrogante acto de reivindicación de un yo soberano y, por el otro, en una guerra sin cuartel contra la destrucción de ese yo, contra la amenaza de radical ausencia que pesa sobre él. En la relación que mantenemos con nuestros propios relatos puede entreverse lo que Jorge Larrosa llama «paradoja de la conciencia de sí». Más que una historia exterior, más que el conjunto de hechos que jalonan nuestra vida, lo que pretendemos esbozar es en qué estado se encuentra nuestra alma durante el transcurso de esa historia, o sea, lo que pretendemos hilvanar es la historia interior, compleja y oculta, de nuestra conciencia, la historia que solo nosotros podemos articular y cuya entera verdad, no obstante, no es revelable. La paradoja está en que el yo, incluso el yo más

íntimo y secreto, está compuesto de palabras. Eso quiere decir que el lenguaje no es únicamente la expresión, el medio o el instrumento de que se sirve un supuesto yo sustancial, sino más bien su condición indispensable. Dicho de otro modo: el yo se halla *en* el lenguaje, y no *tras* el lenguaje. Pero, por otra parte, el lenguaje es convención, cultura, por lo que puede convertirse en cliché, en algo caduco y falaz, en algo inseguro e incapaz de decir y de dar sentido, y generar así nuestra desconfianza. La paradoja de nuestros relatos puede, por lo tanto, leerse de la siguiente manera: nuestro yo es palabra, está constituido de palabras, pero estas no consiguen decirlo y tienen que callar (Larrosa, ibíd., págs. 196-197).

Nuestra memoria, que contiene la historia de nuestra vida, es como un palimpsesto, como uno de esos manuscritos antiguos en los que se hacía desaparecer lo previamente escrito para escribir nuevas cosas encima, pero en los que aún podían leerse las huellas de esa escritura anterior intencionadamente borrada. El relato de nuestra vida también es un palimpsesto, también lleva dentro de sí los vestigios de historias y de palabras previas, tanto recibidas como proferidas por nosotros mismos. El acto de borrarlas no sería más que el acto de romper con la posibilidad de podernos decir de antemano, de dar un sentido preconcebido a lo que somos y a lo que vivimos (ibíd., pág. 198). Contarnos es, en última instancia, seguir contándonos. Ponernos en camino, emprender ese viaje hacia lo desconocido que es la vida, supone hacer y deshacer, construir y deconstruir, recordar y olvidar, escribir y borrar los diversos textos de nuestra biografía.

No cesamos de partir, de iniciar caminos. Vivir significa extraviarse, perderse. Sin ese extravío no puede darse una vivencia plena, una experiencia significativa del mundo. Y tampoco, por lo tanto, puede darse un aprendizaje auténtico. Solo extraviándose puede el hombre otorgar y extraer significado a y de todo cuanto lo rodea, a y de todo cuanto vive. El extravío es la respiración de significados. En el fluir de la vida, la

conciencia respira significados a través de un vivo y constante movimiento dialéctico entre el interior y el exterior, entre el adentro y el afuera. Nuestro trayecto existencial es, ante todo, un trayecto ético y hermenéutico. De la misma manera que por mediación de la memoria reunimos nuestras vivencias, nuestras vivencias reúnen las múltiples interpretaciones que llevamos a cabo desde nuestra concreta y personal historicidad. Es a través de nuestros pensamientos, de nuestras conversaciones con los otros, de nuestros sueños, de nuestras esperanzas y desesperanzas, así como de otros tantos actos interpretativos, como asignamos significado a los fenómenos de nuestra vida vivida. La experiencia de nuestro yo en el mundo es hermenéutica. En sí, la vivencia tiene una estructura lingüística. La experiencia y la (in)conciencia se estructuran como un lenguaje, por lo que puede considerarse que toda experiencia, toda interacción humana, es una especie de *texto*. Tomada en un sentido literal, esa metáfora viene a refrendar que toda descripción fenomenológica es la interpretación de un texto, o sea, es hermenéutica. La idea de texto permite introducir la posibilidad de interpretaciones no solamente múltiples, sino también contradictorias, dispares. En el arte de interpretar, los hombres somos criaturas multíparas: de una sola idea podemos tener —y pueden darnos— varias interpretaciones. Y no solo eso, sino que, además, esas interpretaciones no tienen por qué ser necesariamente coincidentes. Si el mundo —y nosotros mismos, puesto que nos hallamos *en* el mundo— es como un texto, entonces todos nosotros somos, al mismo tiempo, autores y lectores. En cierto modo, esa doble textualidad nuestra deviene un fructífero dispositivo metafórico para recibir y para crear —para transmitir— significados encarnados, significados existenciales. [48]

Que somos autores quiere decir que vivimos nuestra propia vida, que padecemos nuestras propias experiencias y, en consecuencia, que hablamos de ellas, que las transmitimos como sujetos de las mismas. Que somos lectores quiere decir que escuchamos las experiencias que padecen los

demás, que prestamos atención a las circunstancias o a las situaciones vividas que nos transmite el otro. Ese último aspecto es especialmente relevante, porque el hecho de ser lectores nos convierte de forma automática en autores, no solo porque interpretamos eso que nos transmite el otro, sino fundamentalmente porque podemos reconocer sus experiencias como experiencias posibles para nosotros mismos y, por consiguiente, aprender de ellas, «leernos» en ellas. Y lo mismo le sucede al otro. [49] Por lo tanto, toda autoría es en sí una lectura —una traducción, una interpretación de nosotros mismos—, y toda lectura es en sí una autoría —una traducción, una interpretación del otro y de nosotros mismos en relación con lo vivido por ese otro—. Tanto la autoría como la lectura tienen que ver directamente con la memoria y con la (trans)formación —o deformación— de la identidad, cuestiones capitales para una auténtica pedagogía de la transmisión. Por medio del recuerdo —lectura— de lo que no hemos vivido en primera persona, pero que sí podemos llegar a reconstruir —autoría— con la ayuda de los relatos que nos han sido legados, esa pedagogía aboga por romper la historia y situarnos junto a los testigos. Promover que la historia salte en pedazos significa promover la posibilidad de participar en esa historia, considerar el recuerdo histórico no como algo propiamente pasado y cerrado, sino como algo próximo, abierto, siempre presente. [50]

No se trata de petrificar el pasado, sino de formar la memoria. Y esa formación de la memoria —formación ética y política— consiste en, desde las necesidades del presente, mirar al pasado —reflexividad— para abrir el futuro —imaginación de alternativas—. Es decir, consiste en interpretar el sentido de los acontecimientos del pasado, en reflexionar desde el presente sobre ese sentido —un sentido móvil, dinámico, abierto— y reformularlo de cara al futuro. Porque nuestros recuerdos no son simples copias de los acontecimientos vividos, sino registros anovelados —ficcionalizados— de «cómo» hemos vivido tales acontecimientos, lo cual pone de relieve que la formación de la memoria tiene importancia desde una perspectiva vital,

emocional, y que se relaciona, por eso mismo, con una educación sentimental. En consecuencia, una auténtica pedagogía de la transmisión no habla un lenguaje conceptual, científico, objetivo y neutral, sino que articula más bien un lenguaje inspirado e inspirativo, forjado en el dolor, en la palabra rota del exilio, pero también en la espontaneidad, en el deseo, en la pasión, en la esperanza, en la utopía (Bárcena / Mèlich, ibíd., págs. 26-27, 29, 32 y 99). No puede ser de otra manera: en la medida en que, indefectiblemente, somos seres históricos, nuestra propia memoria introduce nuestra razón, nuestros intereses y nuestros sentimientos en los acontecimientos que recordamos, puesto que estos nunca son neutrales, imparciales, objetivos, sino que siempre se hallan «autobiográficamente coloreados». [51]

El argumento esencial de una auténtica pedagogía de la transmisión, concebida, ante todo, como relato de formación, gira en torno a la necesidad de descubrir nuestra verdad oculta —verdad terrible, verdad trágica— a partir de la lectura de los relatos que nos han legado las víctimas de la Historia. Esos relatos nos enfrentan con la verosimilitud de nuestra realidad, y esta solo puede aprehenderse mediante la literatura y el arte, mediante el artificio. [52] Porque la literatura no solo informa sobre la realidad, sino que además contribuye a su recuerdo, conformando la memoria en bruto. La literatura es capaz de presentar «de otra manera» los acontecimientos del pasado, así como de favorecer más la reflexión y la crítica de ese pasado, dejando vía libre a la filosofía moral y política. De hecho, discurso literario y discurso filosófico permanecen unidos, uno reenvía al otro y viceversa. Lo que está claro es que el sufrimiento solo puede darse a conocer de forma restringida y con la ayuda de algún artificio. Partiendo de esa base, es indiscutible que la ficción literaria acrecienta el conocimiento del pasado, sobre todo cuando en este existen zonas vedadas a nuestra entera comprensión, como es el caso de las guerras y de las atrocidades a ellas asociadas. El arte en general, y la literatura en particular, permiten elaborar

y transmitir de forma indirecta la experiencia del mal radical, la experiencia del sufrimiento en su grado más intenso, motivo por el cual es lícito hablar, en algunos casos, de un valor cognitivo y no únicamente emotivo. [53]

La educación, al tener una inherente estructura narrativa, debe poner los medios necesarios para conseguir que nos «contemos» a nosotros mismos. [54] El aprendizaje de lo humano puede equipararse, en un mundo extraordinariamente diverso y plural como el nuestro, al aprendizaje de dar lectura y narración a los textos de nuestra vida. No obstante, aquí no tomo la literatura como un género imitador de la acción, sino todo lo contrario: lo que hacen los textos literarios es recrear, reconstruir la acción y otorgarle un sentido. Por eso la imaginación constituye una vertiente ineludible para una pedagogía de la transmisión. Porque, en la medida en que se dirige a la (trans)formación de la identidad, la acción pedagógica debe inventarse, habida cuenta de que la identidad guarda relación con la ficción y no con una hipotética realidad objetiva que espera pasivamente a que nosotros la descubramos. Sin ficción, sin «imaginación creadora», sin mímesis, en definitiva, la acción pedagógica no tendría sentido. Para tener sentido, esa acción debe narrarse, es decir, debe imaginarse, debe incluirse en un relato, en una trama, en una historia, en un tiempo, en un espacio. El sentido de la *mímesis* es dinámico, ya que hace referencia a una representación activa. A través de sus tres estadios, la mímesis une acción y narración: la ficción prefigura, configura y transfigura el mundo de la acción. [55] Si la acción pedagógica es una acción mimética —*poética*— es porque crea, porque elabora, porque inventa, porque construye un relato, una trama que sirve, a su vez, para reconfigurar la acción. Ese es el motivo por el que la acción pedagógica se concibe fundamentalmente como un relato de formación, un relato en el que tanto el educador como el educando, tanto el maestro como el discípulo, se convierten en poetas, en novelistas, en narradores que deben averiguar quiénes son, quiénes fueron, quiénes pudieron o podrían llegar a

ser, qué hilo argumental sigue, siguió o podría seguir su identidad personal. [56]

Desde esa perspectiva, la acción pedagógica, si de veras desea promover un aprendizaje auténtico, no puede plegarse al precepto normativo del «imítame, hazlo como yo», sino atreverse a formular la invitación a un «ven, hazlo conmigo». Porque de lo que se trata es de que el educando construya, a partir de los textos que lee, traduce e interpreta, su particular texto vital, algo que solo puede lograr ante el otro, *con* el otro. O, lo que vendría a ser lo mismo, ante el texto, *con* el texto, dado que, como afirmó Ricoeur, «comprender*se* es comprender*se ante* el texto». [57] Los textos literarios constituyen una doble mediación ficticia: por un lado posibilitan que comprendamos el mundo, otro mundo, nuestro mundo, y, por el otro, forman nuestra subjetividad, permitiendo nuestra identificación o nuestra desidentificación con los personajes y con las situaciones en ellos descritos. El texto actúa, en consecuencia, a imagen y semejanza del maestro. [58]

El universo simbólico que nos transmite la literatura no solo nos ayuda a leer, a traducir y a interpretar el mundo, sino también a los otros y a nosotros mismos. El relato ficticio conforma, legitima y justifica nuestra identidad —ámbito de lo ideológico—. Pero, por otra parte, fractura nuestra identidad como mismidad y la sume en la alteridad radical de la *ipseidad*, en el deseo permanente de ser otro —ámbito de lo utópico— . [59] En ese sentido, lo que la literatura pone en juego es una actividad auténtica de «pensamiento representativo». El relato imaginario despliega ante nosotros el espacio y el tiempo de lo posible, de lo que bien podría suceder, y nos insta por ello a formular preguntas, a cuestionar el mundo y a nosotros mismos, a salir al exterior para dar cabida en nosotros a puntos de vista diferentes, a voces polifónicas. Por eso puede decirse que la ficción es de enorme utilidad para la reflexión ética: todo relato llama a hacer apreciaciones éticas, lo que supone que no puede haber ningún relato que sea éticamente neutro. [60]

La palabra desgarrada que brota de la experiencia del exilio, del exilio vital, personal, ontológico y existencial, se convierte en *testimonio*, en memoria verídica con visos de futuro que ha recuperado el nombre propio, el seudónimo, el *quién*. [61] Es ahí, en esa palabra rota —memoria ética—, donde se halla el principal apoyo para ejercer la responsabilidad, para transmitir a las jóvenes generaciones una ética de la vigilancia que, desde el presente, les permita seguir prestando atención a las voces acalladas del pasado y aprender así una lección para el futuro. «Los jóvenes de hoy quieren saber», aseguró Elie Wiesel. Quieren saber, en efecto, porque son conscientes de que muy pronto no tendrán ya oportunidad de escuchar un testimonio vivo y deberán recurrir, irremediablemente, a una memoria ausente. [62] Quieren saber porque hay una distancia insalvable entre ellos y los testimonios, porque la historia de estos no es ni podrá ser de ningún modo la suya. Pero ese interés profundo por saber solo puede colmarse desde el presente, desde lo real, tomando ejemplos de lo que sucede hoy, sin remontar directamente setenta y siete o sesenta y dos años atrás y sin caer jamás en las comparaciones, sean de la índole que sean. La purificación étnica, por ejemplo, sin hacer parangones ni amalgamas, puede ayudar a comprender qué mecanismos totalitarios del pasado vuelven a ponerse hoy localmente en marcha. Los ejemplos del presente sirven «para que la pedagogía sea más eficaz. Para que no sea solo un ritual de la memoria, sino para que sea también una práctica concreta, política, en el sentido amplio del término, para los jóvenes de hoy». [63]

Una auténtica pedagogía de la transmisión es necesariamente una pedagogía *contextual*, lo que implica reconocer que cada víctima es única y que el mal tiene múltiples caras, un origen diferente según el contexto en que se dé. Recurrir a la analogía fácil supondría recordar la historia con una memoria mórbida y no verídica. No puede haber verdadero aprendizaje si no se atiende a lo singular de cada situación, a lo específicamente relevante de cada experiencia vivida, de cada historia. Y eso exige, tanto del educador

como del educando, un permanente esfuerzo por leer, por traducir, por interpretar y por comprender los signos que emiten el mundo y el otro. [64] Es imprescindible, en ese sentido, que cada generación *quiera saber*, que no mire hacia otro lado, que revise la historia de su propio país, la memoria oficialmente instituida en él, y se confronte con ella. Porque, en la medida en que no vivimos solos, al margen de la comunidad, fuera del tiempo y del espacio, seremos responsables de aquello que no hayamos querido ver, de aquello que no hayamos querido saber, aunque forme parte de un pasado que han vivido otros. Debemos, por lo tanto, atrevernos a mirar críticamente nuestro propio pasado histórico, sus luces y sus sombras. [65] Es del todo necesario, «en una España donde son los vencedores los que han garantizado la continuidad de la Transición y se han beneficiado mayormente de ella», [66] descorrer de una vez el velo del silencio y del olvido impuesto por ellos en nombre de la reconciliación nacional. Porque la Transición española, que gradual y pacíficamente nos condujo de la dictadura a la democracia, constituye el único ejemplo histórico de transición llevada a cabo en conformidad con el modelo hegeliano, es decir, «según el concepto de la *Aufhebung*. O sea, de un mantenimiento-rebasamiento dialéctico del pasado que pone en acción (en presencia y en presente) el porvenir» (Semprún, ibíd., pág. 107).

Nuestra «amnesia colectiva», en parte intencionada y en parte espontánea, políticamente instrumentada por los diferentes partidos políticos, ha imposibilitado en España la depuración, las comisiones de encuesta y, en definitiva, la controversia colectiva en torno al que sigue siendo el acontecimiento histórico más relevante de la historia reciente de nuestro país: la guerra civil de 1936-1939. Ahora, sin embargo, y aun asumiendo que ese olvido voluntario fue sin duda positivo de cara a constituir y a consolidar el sistema democrático español, ha llegado el momento de permitir el «retorno de lo reprimido», de afrontar colectivamente la doble memoria de vencedores y vencidos, sin que ello

significue abogar por la prevalencia de los mitos del pasado ni tampoco por el rencor o por el desquite (ibíd., págs. 110-111). Y ello requiere que escarbemos en nuestro pasado, por muy delicado y doloroso que resulte. Porque, a diferencia de otros países europeos tras el fascismo, España ha perdido «voluntariamente» la memoria, y la misma democracia le exige ahora, cuando han transcurrido casi cuarenta y siete años desde la muerte de Franco, que la recupere. La percepción colectiva de nuestra historia nos ha obligado, por el bien de la democracia, deseada por la mayoría de los ciudadanos, a enterrar el pasado con una increíble celeridad, dando lugar, implícitamente, a una forma de impunidad. Se ha olvidado todo. El pasado franquista de muchos ya no existe. Es más, ni siquiera existió: aprovechándose de la situación de amnistía creada, muchos antiguos falangistas se inventan un pasado más acorde con las nuevas circunstancias. Y esa reinvención interesada, esa mentira, esa historia-ficción, no únicamente concierne a escritores: también profesores, jueces, médicos, filósofos, abogados... se inventan su propia biografía, se reinventan a sí mismos. [67]

El riesgo inherente a semejante aceleración de la Historia ha sido el de ocasionar un daño irreparable: negar el sufrimiento de los vencidos, robarles su trágico pasado y, con él, las ideas por las que lucharon. Ese es el fondo del problema: vencedores y vencidos han sido nivelados. Pero, en realidad, el pasado no ha sido del todo olvidado. Ha estado, y ahora más que nunca, siempre presente, oculto, dispuesto a resurgir en cualquier momento. De hecho, el malestar que la sociedad española empezó ya a manifestar en la década de los ochenta se debe precisamente a ese pasado que se ha hecho desaparecer, a ese manto de olvido y de silencio generalizados. La guerra civil española no ha sido aún, salvo raras excepciones, frontalmente abordada. Todavía no se ha dado una auténtica y profunda reflexión en torno a lo acaecido en España durante cuarenta años. [68] En su lugar, permanece implantado un extraño proceso de amnesia

colectiva, al que ya no debemos seguir adhiriéndonos. No solo es deseable y necesario, sino indispensable, un retorno histórico-crítico al pasado. La ley de amnistía de 1977 no puede prolongar por más tiempo la amnesia colectiva. Ha llegado el momento de «romper ese silencio y de horadar el absceso de las reticencias», porque «el olvido, voluntario o no, de ciertas cosas puede ser nefasto para el funcionamiento social». [69]

Necesitamos el desarrollo de una cultura de la memoria, y ahí una pedagogía de la transmisión desempeña un papel primordial, dado que apuesta por rescatar del olvido las pequeñas y las grandes historias tanto de los vencedores como de los vencidos, sus pequeños y sus grandes proyectos, aportando a nuestra comprensión una dimensión no solo ética, sino también política. La necesidad de desarrollar una cultura de la memoria surge del reconocimiento de una incómoda disconformidad con la memoria existente. Es importante subrayar eso, puesto que posibilita dirigir la mirada hacia lo que vive España, hacia lo que vive Europa. Porque esa memoria que incomoda y que provoca inconformidad es la memoria que el poder apoya. El poder reescribe y sustenta determinados relatos de la historia. Eso no sucede solo en los movimientos nacionalistas, sino también en poderes que, sin considerarse en modo alguno nacionalistas, participan, no obstante, del afianzamiento de una memoria oficial. Contamos la historia de España tal como nos la contaron. Los poderes públicos, durante la Transición, permanecieron neutrales ante el relato de la historia. De ahí que ya no se trate únicamente de recuperar la memoria, sino de que los poderes políticos se limiten a hacer posible que el debate en torno al pasado esté donde tiene que estar: en la calle, en el terreno político, intelectual, literario y artístico, en los colegios, en los institutos y en las universidades. Porque favorecer oficialmente un relato en concreto del pasado conlleva un fenómeno de olvido. [70]

Una pedagogía de la transmisión —pedagogía de la memoria, pedagogía del testimonio— se halla, pues, firmemente comprometida con la

reconquista de esa memoria verídica a la que he aludido en este ensayo. Es, por lo tanto, una pedagogía que intenta responder a la inexorable necesidad, henchida de responsabilidad, de vaciar y depurar la memoria, de hablar del pasado, de recuperar la figura del testigo.[71] Difícilmente se podrá comprender el doloroso pasado de un país si no se comprende el del país propio. Por eso, junto a la ineludible exigencia de memoria y de testimonio, esa pedagogía hace suya la obligación de proyectar sobre nuestro pasado una ininterrumpida reflexión crítica que transmita a las nuevas generaciones la memoria histórica.[72] Porque de poco servirán las conmemoraciones, por muy emotivas y solemnes que puedan llegar a ser, si no somos capaces de conectar con los jóvenes, de transmitirles lo esencial de su pasado para ayudarles «a orientarse en las luchas de hoy contra la purificación étnica y los fundamentalismos de todo tipo».[73] Si no genera un testigo que lo actualice, el testimonio acaba finalmente por extinguirse. El testimonio tiene necesidad de un lector-oyente que le haga justicia, que admita la vigencia de su atestación. En suma: el testigo tiene necesidad de pasar el testigo. Es recogiendo la palabra del testigo y transmitiéndola con posterioridad como el lector-oyente hace memoria y se une, a modo de eslabón, a la cadena de relatos que rememoran una injusticia. El lector-oyente metaboliza el hecho en memoria, y esa metabolización es fundamental para la verdad. Justamente, «el testigo es lo que nos permite hablar de relato, de la vida como una narración que le proporciona horizonte y sentido».[74] De ahí que, en el momento presente, el gran reto para una pedagogía de la transmisión sea conseguir transmutarnos en *escuchas del testigo,* lo que en la práctica supone dejarnos afectar por el acontecimiento, por la historia que comunica el testimonio, y erigirnos en testigos del testigo.[75] Esa «afectación» es la huella, el *pathos* que en nosotros, convertidos en testigos secundarios, deja el testigo que en primera persona ha visto, ha oído, ha sentido y ha padecido. Y esa huella, como asevera Ricoeur, remite a una deuda, «a la carga del pasado que recae en el

futuro». Dicho de otro modo: puesto que *nos afecta*, el acontecimiento referido por el testigo deja en nosotros una impresión, una huella, y esta, al relacionarse con un pasado que ya no es pero que ha sido, instaura una deuda, reclama el decir de un relato. La deuda obliga. Exige memoria. [76]

Una pedagogía de la transmisión pretende que recuperemos el sentido del tiempo que la memoria del testigo instituye, pretensión que se sustenta en una ética negativa, en un perpetuo sentimiento de pérdida y de exilio, y que nos hace doblemente herederos del pasado: por un lado heredamos las injusticias que han padecido las víctimas, lo cual nos obliga a estar permanentemente en duelo, a tenerlas —y a hacerlas— siempre presentes, y, por el otro, somos igualmente herederos de aquellos que provocaron la injusticia, dado que vivimos, disfrutamos y sufrimos en un presente que es producto de ese pasado. Esa doble herencia nos atribuye la responsabilidad de hacer justicia, disintiendo de una comprensión del mundo y de una organización política edificadas sobre el olvido del sufrimiento pasado, poniéndolas en duda, controvirtiéndolas, en definitiva. La justicia promovida por una pedagogía de la transmisión es una justicia anamnética, una justicia en la que la acción de recordar supone el reconocimiento de la autoridad del sufrimiento, de la significación del eterno dolor de la víctima. Pero, en todo caso, esa pedagogía de la transmisión es una pedagogía realista, es decir, es una pedagogía que sabe que la memoria es olvido, que recordar implica una forma u otra de olvido. Esa constatación, aplicada a la educación, a la ética o a la justicia, significa que estas jamás podrán descansar en ninguna teoría satisfactoria, puesto que siempre habrá agravios, injusticias, sufrimientos olvidados. Una pedagogía de la transmisión funda una responsabilidad que es absoluta, pero al mismo tiempo impide la construcción de una teoría que pueda satisfacerla, que pueda saciarla. [77]

Epílogo
El inagotable palimpsesto de la memoria

Intentar olvidar no funciona. De hecho, es bastante parecido a recordar.

REBECCA STEAD

El corazón, para los antiguos egipcios, era el principal y más importante órgano del cuerpo humano. En su visión cardiocentrista, creían que era ese órgano el que regía la memoria, la mente y el pensamiento. En él, además, concurrían todos los fluidos, desde las lágrimas, la sangre y la saliva hasta la bilis o el esperma. Para ellos, todo pasaba por el corazón. Era tan importante y valiosa esa víscera que, como se recordará, la dejaban dentro de los cuerpos que debían ser embalsamados, ya que, sin ese órgano, el fallecido no podría renacer en el más allá y moriría para siempre. Sabemos que designaban el corazón con dos términos diferentes: *ib* y *haty*. El primero, *ib*, tenía un sentido más espiritual, y remitía al corazón como generador de sentimientos y de emociones y como cuna de la memoria, del pensamiento, de la imaginación, del deseo, de la inteligencia, de la conciencia, del vigor, del denuedo..., además de aludir a sus funciones fisiológicas propias. El segundo, *haty,* lo usaban para referirse al corazón en un sentido físico. El papiro de Ebers, uno de los tratados médicos y de farmacopea más antiguos, redactado en Egipto hacia el año 1500 a.C., atribuía al corazón la capacidad de «hablar» a través de sus latidos. Por eso

el difunto no podía prescindir de él, porque sin el corazón se quedaba sin memoria, sin historia, sin identidad, sin habla.

Una vez en el más allá, el destino final del extinto lo decidía, precisamente, el peso de su corazón, de su *ib*. Este era depositado en uno de los dos platillos de una balanza, y el otro lo ocupaba una pluma de avestruz, que simbolizaba a la diosa Maat, representante de la verdad, de la justicia y de la armonía cósmica. Si la balanza, manejada por Anubis, dios de los muertos y patrón de los embalsamadores, representado con cabeza de chacal, se inclinaba hacia el lado del corazón, significaba que este era impuro y, por lo tanto, indigno de la vida eterna, es decir, significaba que estaba lleno de pecados y de malas acciones y, en consecuencia, sería devorado por la diosa Ammit, una monstruosa criatura mitológica con cabeza de cocodrilo, tronco de león y cuartos traseros de hipopótamo, conocida como «devoradora de muertos» o «devoradora de corazones». Situada a los pies de la balanza, ávida de memorias y de corazones, Ammit esperaba ansiosa y expectante su más que seguro banquete diario. Si, por el contrario, la balanza se inclinaba hacia el lado de la pluma, significaba que el difunto había obrado bien en vida y, por consiguiente, podría renacer en el más allá. En ese último caso sería acogido por Thot, dios de la sabiduría y patrón de los escribas, esposo de Maat. Representado con cabeza de ibis, Thot se encargaba de transcribir a una tablilla el resultado del pesaje. Pero, antes de pasar por el juicio de Osiris, sobre el cadáver embalsamado, justo en la zona del corazón, se colocaba un amuleto, concretamente un escarabajo, un «escarabeo del corazón», símbolo de la resurrección eterna. Ese escarabajo llevaba grabada en su reverso la fórmula o letanía número 30 del famoso *Libro de los muertos,* una fórmula que exhortaba al corazón para que no diera testimonio de los pecados que hubiera podido cometer el fallecido en su vida terrenal:

> ¡Oh, corazón que mi madre me dio! ¡Oh, corazón que forma parte de mi carne! No te alces contra mí en las tinieblas, en calidad de testigo; no seas el enemigo de mi palabra ante Anubis, ante Thot

> y ante Osiris... Sé como yo delante de la Balanza de los Jueces y no permitas de ningún modo que el olor de mi nombre sea semejante al hediondo olor del chacal. [1]

Es fácil intuir qué resultado podía arrojar el pesaje de los corazones. En el caso del hombre, el peso del corazón oscila entre los 280 y los 340 gramos; en el de la mujer, entre los 230 y los 280. [2] Por su parte, la pluma de un avestruz no llega a superar los 200 gramos de peso. Teniendo en cuenta esos datos, podría claramente concluirse que muy pocos difuntos —¿un niño, tal vez?— serían declarados «justos de voz». ¿Qué corazón podía pesar menos que una pluma de avestruz y evitar así la condena eterna? ¿Pueden existir un corazón o una memoria absolutamente livianos, sin tacha alguna, sin demonios, sin secretos? ¿Cuánto pesa nuestro corazón? ¿Y cuánto nos pesa? ¿Cuánto pesa nuestra memoria? ¿Y cuánto nos pesa? La existencia de cada cual será más o menos llevadera en función de ese peso. Aunque todos sabemos que, tarde o temprano, de una manera o de otra, la mala conciencia —la buena memoria— siempre acabará delatándonos.

Pero volvamos al simbolismo de esa víscera. Dado que consideraban que era el asiento primordial de la memoria, los egipcios representaban el corazón como una vasija que contenía todas las vivencias del individuo. Para ellos, el corazón era el testigo de primerísimo orden que daba fe de las experiencias vividas por el hombre, de su trágica andadura existencial. En sus *Hieroglyphica*, Horapolo nos hizo saber que los egipcios incluso simbolizaban su país con un corazón que sobresalía sobre las llamas de un pebetero, [3] ya que la tierra de Egipto, como también se dice del corazón, siempre ha sido muy húmeda y caliente. En el *ib*, representado con el jeroglífico de una vasija con forma de corazón, se hallaba la verdadera llama de la sabiduría, que no es otra que la que permite construir y reconstruir auténticos tiempos y lugares de memoria, tiempos y lugares existenciales y simbólicos en los que *escribir* y *leer*, a modo de itinerario interior y exterior, la historia personal y colectiva. Por eso en los *Textos de los sarcófagos* se dice lo siguiente: «Yo puse tu corazón en el interior del

cuerpo para ti, para que tú puedas recordar lo que has olvidado». [4] Precisamente para eso, para recordar lo olvidado, en las vendas de lino empapadas de resinas y de esencias aromáticas destinadas a envolver los cadáveres momificados de los difuntos, pero también en papiros o en la misma piedra de sus sarcófagos, se escribían pequeños textos que recordaban sus nombres, quiénes eran, de dónde venían, qué acciones dignas de mención habían llevado a cabo, qué experiencias, buenas y malas, habían vivido... Las vendas, mortaja de la memoria, se erigían en palimpsesto vital que daba testimonio silente de una vida interrumpida.

El nombre, seña básica de identidad, era la posesión más importante y preciada de los egipcios, tanto en su vida terrenal como en su posible otra vida en el más allá, si es que su corazón pesaba igual o menos que la pluma de un avestruz y conseguían así acceder a la vida eterna. Esa es la razón por la que, una vez fallecidos, se procedía a inscribir sus nombres, así como sus títulos y otros datos biográficos y genealógicos, en diferentes lugares de sus tumbas y en todos los objetos que les habían pertenecido. Los familiares y todos aquellos que visitaban la cámara funeraria del difunto leían en voz alta su nombre inscrito por doquier, para recordarlo y también para facilitar que fuese reconocido en el más allá cuando accediera a él. Por eso el peor castigo que entonces podía recibir una persona era el olvido, la supresión de la memoria, una práctica común que atentaba contra el recuerdo de alguien o de algo una vez muerto o desaparecido. Para la civilización egipcia, el olvido, ignorar completamente a alguien o algo, era una poderosa arma contra todo aquel o contra todo aquello que, por algún motivo, se hubiera convertido en enemigo, aunque ya formara parte del pasado. El objetivo era borrar de la faz de la tierra cualquier huella, rastro o indicio de su existencia física. A Akenatón, por ejemplo, no se le perdonó su «herejía» y fue condenado a un olvido definitivo, del que también fue víctima Tutankamón, aunque hubiera vuelto a la ortodoxia y devuelto al dios Amón todos sus

privilegios. Para el pueblo egipcio, la supresión de la memoria era un castigo ejemplar, porque para ellos el pasado existía en el presente, «no limitaban la existencia de alguien o de algo al tiempo que durase su actividad sobre la tierra; estaba ligada a su pervivencia en la memoria, pues el recuerdo de alguien o de algo posee la capacidad de ejercer algún tipo de influencia sobre una o más personas, que es en definitiva lo que caracteriza a la existencia». [5]

Memoria y vida, como hemos visto, están indisolublemente unidas. Se retroalimentan y se devoran la una a la otra. En el continuo e ineludible proceso de construcción, deconstrucción y reconstrucción de nuestra identidad, nuestra memoria, tanto individual como colectiva, ocupa un lugar preponderante pero por lo general velado, por cuanto se significa y se manifiesta, mediante una sucesión de imágenes reflejas y en constante movimiento, desde el mostrar, desde lo contingente, desde lo sombrío, desde lo simbólico, desde la marginalidad, desde la corporeidad, desde el silencio y también, aunque pueda resultar paradójico, desde el olvido. Nuestra memoria nos enfrenta con nuestro misterio irresoluble, con nuestras parcelas de inefabilidad, con nuestros lenguajes inaccesibles al logos. Nuestra memoria nos coge a contrapelo y nos obliga a reaccionar desde lo más profundo de nosotros mismos, porque la mayoría de nuestros recuerdos no son más que descubrimientos inesperados, incoherencias interiores y exteriores, desórdenes vitales, imprevisiones azarosas.

La memoria es como el cristal. El cristal, tras el cual contemplamos, entre la curiosidad y el asombro, la densa y agitada miscelánea de nuestra vida, aglutina las delicadas y difíciles coyunturas de nuestra biografía y refracta las heridas emocionales, profundas y duraderas, que esas coyunturas han dejado en nosotros. La reflexión difusa de la luz solar en el cristal nos devuelve a inocentes y pueriles escenarios de paz, de concordia y de armonía afectivas y efectivas, pero ese resol va perdiendo poco a poco intensidad y se desvanece por completo cuando aparecen los primeros e

inevitables fiascos, que revelan el escaso cobijo que nos proporciona el cristal. Los rayos de sol que se filtran a través de él alegorizan una exultación recóndita e inmemorial, una exultación todavía llameante que las adversidades amenazan con apagar definitivamente. Así, al cristal esplendente que nos remite al lado bueno de la vida se opone el cristal endeble y quebradizo que oscurece nuestra existencia y que nos arroja al lado malo de esta, ese cristal que se hace añicos en situaciones de extravío, de pérdida y de intenso dolor, cuando nuestro pequeño mundo y nuestra frágil identidad parecen inclinarse excesivamente hacia el abismo de la devastación. Sí, la memoria es como el cristal, como un cristal vidrioso y medio empañado que deja traslucir la fuerte y perpetua correlación entre fuerzas antagónicas que jalona nuestra existencia: alegría y tristeza, placer y dolor, deseo y abulia, bravura y cobardía, presteza y abandono, generosidad y cicatería, fortaleza y debilidad, comedia y tragedia, lealtad y traición, bondad y maldad, luz y oscuridad, palabra y silencio, memoria y olvido...

Esas fuerzas antagónicas dramatizan nuestro incierto periplo existencial y nos obligan a escribir, a borrar y a reescribir el inagotable palimpsesto de nuestra memoria. Pese a nuestra inherente ambigüedad, pese al acusado hiato entre palabra y mundo que padecemos y a esa «sociedad del riesgo» descrita por Ulrich Beck en la que se inscribe nuestra historia personal, ese palimpsesto nos abre una posibilidad de futuro. En función de las relaciones positivas o negativas que mantengamos con nuestra memoria, con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, ese futuro será humanizador o bien deshumanizador. Abocados por nuestra esencial finitud a llevar a cabo una búsqueda permanente de sentido, vivimos y utilizamos el espacio y el tiempo disponibles para nosotros en el interior de una siempre móvil y específica trama mnemónica, tanto individual como colectiva. Y esa trama se teje y se desteje sobre la base de nuestras *vivencias* como personas concretas, como seres humanos que convivimos con y entre otros seres humanos. Por eso hablar de memoria, de memoria verídica, implica

referirse no a la Historia, sino a las múltiples «historias y peripecias biográficas» que forman y, con frecuencia, deforman nuestro particular recorrido existencial. El inagotable palimpsesto de nuestra memoria contiene todo ese cúmulo de historias vividas, historias que «constituyen el resumen o el precipitado vital y narrativo de las sucesivas asociaciones de espacio y de tiempo que hilvanan el tejido de toda nuestra existencia». [6]

Los capítulos más dolorosos de la historia de nuestra vida se hallan medio ocultos en el fondo de las raídas páginas de ese palimpsesto, como los pequeños textos biográficos y genealógicos que se inscribían en las vendas de las momias egipcias. Pretendemos borrarlos superponiendo sobre ellos capas de olvido, de un olvido promovido por recuerdos más placenteros y por deseos más elevados. Lo conseguimos con mayor o menor éxito, pero nunca del todo. Porque las multiformes huellas del dolor son indelebles, y ninguna sobreescritura las puede hacer desaparecer por completo: siempre quedará de ellas, por mucho que sobreescribamos encima, algún indicio, algún rastro, alguna señal, algún vestigio. Por eso el inagotable palimpsesto de nuestra memoria nos incita a perdernos en la caótica dinamicidad del significado, a emprender una interminable relectura de nosotros mismos, del mundo y del otro. Todo ese palimpsesto puede leerse, en consecuencia, como un auténtico y provocador «código ético» que conecta de un modo indisociable memoria, identidad, vida e historia, tanto individuales como colectivas. La importancia de la transmisión y de la recepción de ese código es capital, pero esa transmisión y esa recepción solo pueden concebirse desde la crítica, desde la contradicción y desde la libertad. Más que del lado de la enseñanza, nuestra memoria se coloca del lado del aprendizaje, y este no puede darse al margen de la discusión, de la confrontación con uno mismo y con la propia realidad, de la imaginación de alternativas en esa misma realidad y en otras posibles, más deseables y por eso mismo más esquivas.

El de nuestra memoria es un palimpsesto ficcionalizado, dado que lo escribimos y lo reescribimos como si fuera una novela, y en esa novela no hay una sola voz, la nuestra, sino varias voces, no solo las de todos aquellos que han compartido con nosotros una parte importante de nuestra vida, sino también las de aquellos, contemporáneos nuestros o no, que nos han legado de algún modo parte de sus vivencias y de sus recuerdos. Esos relatos y nuestros propios relatos nos instan a una búsqueda permanente de nuestra inherente autenticidad, una autenticidad a la que hay que dotar de argumento y cuya trama no puede urdirse a partir de criterios como la validez, la eficacia, la seguridad, la fiabilidad o la universalización, sino únicamente a partir de la verosimilitud, del matiz cromático de la realidad, de la emocionalidad, de la vivencia, del sentido figurado, alegórico. La memoria es un proscenio en el que se cuentan y se representan historias, propias y ajenas. Por consiguiente, la memoria es una trama, una especie de «escritura invisible» que invita a identificar y a interpretar los pormenores de esas particulares historias contadas y representadas, a conectar con ellas imaginando las circunstancias en las que esos pormenores han acontecido y las circunstancias en las que podrían de nuevo acontecer, construyéndolas, deconstruyéndolas y reconstruyéndolas en coalición con la propia memoria. Esa escritura invisible, en un acto de imperfecta y trabajosa ponderación dialéctica entre lo real y lo imaginario, busca lo individual en lo colectivo, la divergencia en la convergencia, la desarmonía en la armonía.[7] La memoria, la memoria verídica, es expresión de experiencia, y la experiencia se configura mediante dos puntos de referencia tan vitales como ineludibles: el espacio y el tiempo. Ellos constituyen, respectivamente, el proscenio y la trama de nuestra memoria y de nuestra biografía. Nuestro espacio y nuestro tiempo, nuestro proscenio y nuestra trama particulares, se confabulan y se imbrican entre sí para generar ese talante «experiencial» que hace de nuestra memoria y de nuestra vida un relato sin fin en el que muchas veces es imposible saber con certeza cuál de las múltiples y

variadas voces que lo pueblan, propias y ajenas, acaba finalmente dominándolo. [8]

Nuestra memoria nos empuja a emprender los múltiples caminos de la intuición y de la perspicacia y a transitar, desnudos, por los numerosos meandros del pensamiento y de la acción, perdiéndonos en ellos y permitiéndonos cuanta dilación sea necesaria, pues solo desde ella pueden fermentar nuevas ideas y nuevas actuaciones. Nuestra memoria sigue una espiral recursiva y descendente en la que, a partir de primigenias iluminaciones, va construyéndose, deconstruyéndose y reconstruyéndose nuestro posible sentido como seres humanos. Esa misma espiral se ha desplegado en este ensayo. Se trata de una espiral dialógicamente cimentada en nuestra realidad —humana e histórica— y en nuestra apertura a lo imaginario, al símbolo, a la magia del lenguaje, una espiral que toma como fundamento antropológico-filosófico una perdurable ausencia y no una determinación esencial. La ausencia representa una fisura irreparable entre lo posible y lo real, la brecha por la que puede colarse la posibilidad de autorrealización, la concreción y la proyección de un yo trágicamente desdoblado entre lo genérico y lo individual. En ese fundamento destaca una diáfana anteposición filosófica del hombre como individuo, como persona sólidamente afirmada, anteposición que contrasta con el menosprecio hegeliano-marxista hacia la individualidad, hacia el hombre inserto en la realidad, en la vida. La reconstrucción del hombre total no es más que un mito filosófico, pues la totalidad, hendida por un flujo incontenible de contradicciones, siempre permanecerá como algo abierto e incierto, sin posibilidad de consumación eficaz. Ya sea a nivel epistemológico, ontológico, ético o político, es la contradicción la que tiene la última palabra: no solo nuestra razón y nuestra memoria son limitadas, sino que el camino que se presenta ante nosotros carece de plenas garantías. Lo único que nos queda es la idea de una dialéctica destotalizada, sustentada en un

revisionismo permanente, en una crítica, en una relatividad y en una contradicción ilimitadas. [9]

Desde la perspectiva adoptada en este ensayo, recordar no es más que inventar historias en las que poder insertar de algún modo, y encontrar así la ocasión de narrar, el relato circular de nuestra propia existencia, que quedaría retóricamente transmutada mediante un doble movimiento de recuerdo —permanencia viva— y renovación —transformación imaginativa—. Para ello es necesario propiciar la apertura en espiral de nuestros yos, descentrarlos siguiendo una especie de itinerario excéntrico que los arroje fuera y más allá de sí mismos para, posteriormente, hacerlos retornar una y otra vez, transformados, al lugar de partida. Nuestros recuerdos, de hecho, se componen de un conjunto de trayectorias excéntricas de ese tipo, y su posible relato emerge de ese impreciso y esquivo espacio en el que concurren todos nuestros círculos vitales —infancia, adolescencia, juventud, madurez, senectud—. Porque la posibilidad del relato únicamente se encuentra en ese espacio, justo donde el lejano Eros irradia hacia el cercano Thánatos. En consecuencia, el tiempo de la memoria no es lineal ni acumulativo, y tampoco debe considerarse como una oscilación pendular de ida y vuelta, de salida al exterior, a lo extraño y desconocido, y posterior regreso al propio yo. Igual que el tiempo de una novela, el tiempo de la memoria es un movimiento continuo que provoca que una prosecución de círculos excéntricos confluyan en una especie de «punto mágico» o círculo original —situado, por consiguiente, fuera del tiempo—, en un punto esencial y magnético en el que convergen las múltiples bifurcaciones del yo —pasadas, presentes y futuras— y que no puede alcanzarse sin la ayuda de la mediación retórica. Para conseguir rozar ese punto mágico, punto ciego, círculo original en el que todos nuestros círculos coinciden, tenemos que «narrar» la novela de nuestra vida. Por eso nuestra memoria es esencialmente narrativa. Narrativa y narrable. Y ello implica renunciar a verdades infalibles y abogar por la inseguridad de una

memoria no tutelada, proclive a fomentar la vivencia de la marginalidad, de lo fronterizo, del caos, así como la libertad de la divagación, del vagabundeo, de la extravagancia. [10]

La memoria nos permite imaginarnos y recrearnos en el interior del relato interminable de nuestros múltiples yos. La memoria es revelación, epifanía que hace posible la transfiguración de lo que permanece oculto, del enigma irresoluto e irresoluble que todos nosotros somos. Así, la memoria nos otorga la más profunda libertad, aquella que tiene que ver con el desvelamiento de lo que somos en la transfiguración de nosotros mismos, pero también con la asunción del peligro que entraña esa transfiguración: el peligro de la renuncia al recuerdo, de la mala interpretación de nuestro esencial misterio, del desaliento ante la extrema dificultad que supone nombrar lo que somos y lo que anhelamos, de nuestro vacío identitario, de la ausencia de respuestas. La memoria, la memoria verídica, es una memoria liberada y liberadora que testimonia y responde de aquello que ha preservado en lo más íntimo de nuestro ser como una no respuesta, como un puro vacío. Y, al hacerlo, acoge dentro de sí esa ausencia, la recrea y la hace germinar. Por eso nuestra memoria es trágica, porque se convierte en imagen refleja de todas las convulsiones vitales que nos habitan: la memoria roza el punto ciego de nuestro yo y por eso es una memoria herida, hendida y violentada, aunque, paradójicamente, también constituye una memoria que ofrece enormes oportunidades de transformación. La memoria, la memoria verídica, no exhorta al asenso racional, no coacciona ni intimida, no pretende vencer ni convencer, no desea hacerse dominante en aquel que la escucha. Muy al contrario: al no ser apodíctica, la memoria verídica no tolera el modo imperativo (Larrosa, ibíd., págs. 157-158 y 162).

Ejercer la memoria libera lo simbólico y abre paso a la transgresión y a la subversión. La reconstrucción de nuestra propia historia no solo nos libera como sujetos, incrementando así nuestra densidad existencial, sino que igualmente libera al colectivo del que formamos parte. Nuestra voz

triplicada —autores, narradores, personajes— no es más que el tropo mediante el cual se expresa el continuo desplazamiento de un límite a otro, los puntos de encuentro y de desencuentro: la historia y nuestra propia historia son un diálogo entre múltiples voces, y el sujeto de esas historias es una «intersección de voces». Así pues, la narrativa de la memoria, imbuida de vivencias, es esencialmente polifónica, y revela la importancia del lenguaje en su dialogía intrínseca, la comunicación externa e interna del sujeto. [11] La vivencia es la experiencia de algo, en un presente que queda para siempre ligado al pasado —rememoración de la vivencia— y al futuro —evocación de la transformación imprevisible e irremediable, por el mismo paso del tiempo, que sufrirá el significado de la vivencia—. Por eso la memoria nos insta a recuperar la vivencia en su dimensión más profunda: recordar implica construir una relación, y construir una relación conlleva la reconstrucción de nuestra historia individual y colectiva. [12]

Comprender realmente cómo aprendemos de nuestras vivencias, de nuestras experiencias, comporta no ya solo aceptar la vertiente retórica de nuestra mente y de nuestra memoria, sino potenciar al máximo su desarrollo, pues esa vertiente nos resulta imprescindible para emprender y para consolidar nuestros aprendizajes en y del mundo. Una mente y una memoria retóricas piensan de manera original, salvaje, mágica y desbordante. Son, además, hipersensibles, crean y recrean, fantasean, juegan con el lenguaje al modo wittgensteiniano, arriesgan, alegorizan, fabulan, inventan, enmascaran y desenmascaran. La retórica nos resulta indispensable para poder enfrentarnos a nosotros mismos y a los continuos estados de crisis, de extrañamiento y de perplejidad que experimentamos ante un entorno que muchas veces no llegamos a entender porque se sitúa más allá de la mera explicación. Esa manera de aprender, que bien podría calificarse de prelógica, es fundamentalmente mítica y, por eso mismo, narrativa: aprender es vivir lo desconocido, arriesgarnos a emprender un viaje cuyo rumbo encierra dentro de sí una significación oscura y

misteriosa, sin saber siquiera a qué lugar llegaremos o si llegaremos a algún lugar. Solo desde lo desconocido, desde lo oculto, puede haber de verdad aprendizaje. Esa dimensión mistérica pone en evidencia que jamás alcanzaremos el desvelamiento total y que, por consiguiente, solo podremos aproximarnos a él, alegorizarlo, dado que no hay discurso que pueda nombrar el misterio de manera exacta o en sentido estricto, de ahí que cualquier discurso que pretenda abordar el misterio deba ser forzosamente alegórico, y de ahí, también, que nuestra memoria remita a una alegorización permanente de la realidad y de nosotros mismos. Nunca lograremos resolver definitivamente lo enigmático de nuestro modo de recordar, de pensar, de vivir, de actuar y de sentir, por eso siempre estaremos construyéndolo, deconstruyéndolo y reconstruyéndolo, y lo haremos desde una memoria y desde un pensamiento que son relacionales y no sustanciales: el conocimiento y el recuerdo de nuestras experiencias son *relaciones,* es decir, *relatos*, pero esos relatos no son totalmente nuestros, porque siempre, en cualquier circunstancia, todo relato reenvía a otros relatos, a otras experiencias, a otras vivencias. En la medida en que asumimos el misterio, el no conocimiento, permitimos que la pregunta nos atrape, que la insolubilidad nos cautive (Ferrer Cerveró, ibíd., págs. 175-177).

Pero esa insolubilidad no impide el análisis, sino que más bien lo promueve, pues tan solo podemos minimizar nuestros dilemas analizándolos, o sea, ejerciendo la crítica: el análisis posee propiedades curativas, liberadoras, y constituye la piedra angular de la resistencia, de la capacidad de oponernos a aquellos que pretenden manipular nuestra conciencia y nuestra memoria, adocenarnos, someternos a la ideología del conformismo y del aislamiento, del mutismo, incluso, en pos de los intereses del sistema. Resistir es decir «no», es negar la realidad e igualmente negarnos a nosotros mismos, puesto que también formamos parte de esa realidad que rechazamos. Y negarnos implica cuestionar

nuestro recorrido existencial, emprender una dura ofensiva contra nuestra memoria y contra nosotros mismos, contra algunos pilares esenciales de nuestra reconstrucción como sujetos, contra ciertas creencias identificadoras y asimilativas... De ahí que resistir conlleve un ineludible acto de autodestrucción, de autocrítica. Desde esa perspectiva, la vida misma implicaría un desvivirse, y la educación implicaría un deseducarse. Y ambos procesos hacen indispensable la comunicación, el intercambio. El relato, en suma. Porque el camino emprendido hacia la deconstrucción es tan oscuro, tan ambiguo y tan arriesgado que necesita ser recordado, compartido, narrado, reconocido. Por eso la educación debe facilitar momentos de desaprendizaje auténtico, entendido como recuperación de la memoria, como un «volver atrás» para restablecer las posibilidades de transformación y de liberación que quedaron suspendidas en el tiempo; para argumentar y para defender críticamente las propias decisiones frente a los opresivos contextos institucionales; para ahondar aún más en los análisis individuales y colectivos; para otorgar sentido a nuestra propia vida y a nuestra propia memoria; para mantener una lúcida vigilancia sobre nosotros mismos y sobre los demás; para instituir un diálogo permanente con nosotros mismos y con los otros; para relacionarnos; para relatarnos como sujetos inmersos en una trama de vivencias y de recuerdos; para liberarnos y para liberar al otro desde el reconocimiento compartido de nuestra tragedia existencial, de nuestra intrínseca finitud (ibíd., págs. 182-184).

Tomado en conjunto, este ensayo puede leerse como una invitación a asumir un nuevo envite racional, el que instituye la mirada de aquel que, a la hora de pensar, no prescinde de sus vivencias, de sus propias experiencias en y del mundo. Y esa mirada, a su vez, puede leerse como metáfora o alegoría de un extrañamiento y de una marginalidad constantes. En la memoria no hay leyes, no hay métodos, no hay lógicas. Lo que hay son deformaciones y transformaciones identitarias. Lo único que la memoria demanda de nosotros es que estemos predispuestos a oponer a la imperante

memoria tecnológica y virtual de nuestros días, cruel y devastadora supresión de la memoria que hoy nos inflige a nosotros el sistema, la escucha de otra memoria, la memoria del dolor y de los sueños rotos, la memoria del corazón. [13]

Sin teorías contrastadas que la afiancen, sin hipótesis que puedan ser enteramente validadas, no queda más remedio que aceptar que la memoria solo puede presentarse como un palimpsesto inagotable y necesariamente inconcluso, como un palimpsesto circular que parece no tener fin porque acaba en el mismo punto en que empieza. No puede haber más conclusión que esa, pues el inacabamiento es tan constitutivo de mi ensayo como lo es de la memoria: cualquier tentativa de resolución totalizadora se desvanece ante la aporía de la memoria individual y colectiva, ante la diáspora del sentido de una vida y de una sociedad. Circularidad de la historia, circularidad de la memoria, circularidad de la interpretación: hay que empezar siempre de nuevo, una y otra vez, sin interrupción. Empezar a escribir y a leer, empezar a recordar, empezar a interpretar. Empezar a deshacer lentamente el mundo y a nosotros con él, en busca de lugares originarios, de escenas primitivas que permitan expresar, ni que sea débilmente, algún estatuto de identidad. Empezar a rescatar las voces que han quedado sepultadas en el olvido, empezar a escucharlas y a hacerlas nuestras. Empezar a transformar nuestra historia personal en un exilio sin fin que nos abra a la palabra y a la posibilidad de relatarnos, de decirnos, de responder de nosotros mismos, de encontrar nuestra verdad oculta. Empezar, en definitiva, a hacer de cada final un inicio permanente.

Sigamos recordando, pues. Sigamos relatando. Volvamos a empezar.

Agradecimientos

Un libro nunca pertenece en exclusiva a su autor. La voz personal solo puede emerger y adquirir cierto sentido en el seno de un diálogo fecundo con otras voces, lo que, por otra parte, hace que pierda solidez y se forje como una voz híbrida y excéntrica, pues, como afirma Blanca Varela en *El libro de barro*, «todo centro es un camino errado y eso es el verbo, ojo del centro abolido». Algunas de esas voces simplemente me han alentado desde el más incondicional de los afectos. Otras se han implicado a fondo para ayudarme a no caer en las trampas de mi propia memoria. Todas, sin embargo, han conseguido que haya podido concebir y escribir este ensayo a contrapelo, como un eterno borrador en el que lo dicho no anula en absoluto lo que se pudo haber dicho ni lo que aún podría decirse. A todas ellas deseo transmitirles mi más profundo agradecimiento. Este libro, en realidad, es más suyo que mío.

Es imposible nombrar aquí a todas esas personas que, desde el afecto y la implicación, me han acompañado generosa y desinteresadamente en esta incierta y zozobrante aventura libresca, pero estoy segura de que sabrán reconocerse muy bien entre sus trémulas páginas. A Josep Maria Ventosa, a Juan Cerezo y a todo el equipo de Tusquets quiero agradecerles su significativo apoyo y su entera confianza, indispensables para que este libro haya podido ver la luz. A Joan-Carles Mèlich, a quien me une una amistad (in)finita, le debo mucho. Con él he compartido y comparto la fascinación por la palabra, así como infinidad de momentos construidos en torno a preguntas sin respuesta y vividos como deseo y como lance apasionado y

apasionante. Él me ha socorrido «filosóficamente» en más de una ocasión, por lo que suyos son, no me cabe ninguna duda, los posibles aciertos de este ensayo. Mi madre y mi hermano, que han tenido que soportar mis prolongadas ausencias, han sido y son un pilar tan valioso que ninguna palabra podrá homenajearlos como se merecen. Aunque físicamente ya no estén, mi padre y mis abuelos, puntales de una infancia, de una adolescencia y de una juventud arrebatadoramente felices, se hallan presentes de una u otra forma en los intersticios de cada una de las palabras aquí vertidas. Ellos son el punto ciego de la trama de mi memoria.

Notas

1. Según Hannah Arendt, cualquier proceso de fabricación se distingue por el hecho de tener un principio preciso, bien fijado, así como un fin definido «predictible». El *homo faber* se convierte en el amo y señor de la cosa producida, puesto que controla a la perfección tanto su persona como sus acciones, circunstancia que le confiere no solo el poder de generar algo, sino también la libertad de demolerlo, guiándose únicamente por exigencias «objetivas» y no por arriesgadas obligaciones subjetivas. Véase Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 163-164.

2. La «vivencia» tiene un marcado e ineludible carácter temporal, que se ve diluido por cualquier forma de adoctrinamiento. Fue Ortega y Gasset quien acuñó el término para traducir la palabra alemana *Erlebnis*, y con él aludía a la vida como experiencia de sí misma, a una experiencia íntima que conecta al sujeto con el mundo volitivo, afectivo y cognoscitivo. «Vivencia» otorga a la experiencia un matiz dinámico, y esa dinamicidad obliga a una reactualización constante —por medio de la memoria— de todo aquello que se ha vivido.

3. El primer desdoblamiento tiene lugar cuando la infancia deja paso a la edad adulta: el niño se desdobla en el adulto que será, el adulto se desdobla en el niño que fue.

4. De hecho, el término latino *persōna* designa una «máscara de actor», un «personaje teatral». Eso es lo que somos: un personaje con máscara. Y no son nuestras señas de identidad las que nos despojan de esa máscara, dado que solo proporcionan información superficial, sino nuestra *memoria verídica*, es decir, *testimonial*.

5. Ambos conceptos los formuló el sociólogo Maurice Halbwachs en 1925, en su libro *Los marcos sociales de la memoria*. Su obra póstuma, *La memoria colectiva*, se publicó en 1950, cinco años después de su muerte.

6. Weinrich, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid, 1999, pág. 198.

7. Alexandre, J. M., «Introducción. Maurice Halbwachs (1877-1945)», en Halbwachs, M., *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, pág. 20.

8. Halbwachs, M., *La memoria colectiva*, cit., págs. 26-27, 36-37, 47 y 50-51.

9. Huici, V., «Tiempo, espacio y memoria: actualidad de Maurice Halbwachs», en *Actas del IV Congreso Vasco de Sociología*, vol. 1, Gobierno Vasco, Presidencia, Gabinete de Prospección Sociológica, Bilbao, 1998, págs. 438-441.

10. Bou, E., «Construcción autobiográfica y exilio: entre la memoria individual y la colectiva», *Revista de Occidente*, núm. 277, 2004, págs. 68-82.

11. Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, París, 2000, págs. 147-148 y 151. Hay traducción castellana: *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2010.

12. Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Arrecife Producciones, Madrid, 1999, págs. 15-19.

13. Sánchez González, J., «Sobre la memoria. El pasado presente en los medios de comunicación», *Historia Actual Online*, núm. 4, 2004, págs. 154-156.

14. Convendría distinguir aquí, como ya hiciera Proust, entre una memoria voluntaria —controlada racionalmente— y una memoria involuntaria —incontrolable y espontánea—. La memoria involuntaria es una *memoria corpórea*, una memoria que arraiga en el cuerpo y que no se despierta por el mero hecho de ver, sino sobre todo a través de los sentidos menores: oído, olfato, gusto y tacto. La memoria corpórea es una memoria que «se remonta hasta muy atrás en el pasado, en la que inconscientemente queda fuera del alcance de la razón todo lo que solo puede ser registrado por los sentidos "menores", especialmente próximos al cuerpo, porque estos penetran en el interior de la naturaleza humana mucho más que el sentido de la vista, demasiado cercano a la razón», Weinrich, H., *Leteo*, cit., págs. 246-248 y 250.

15. Pike, B., «Time in Autobiography», *Comparative Literature*, vol. 28, núm. 4, 1976, pág. 337.

1. Hablo aquí de *anamnesis* desde una vertiente existencial, diametralmente opuesta a la teoría platónica de la reminiscencia. Advierto ya de entrada que, en este ensayo, la memoria y el recuerdo no remiten en ningún momento a ideas, a virtudes o a cualidades eternas que se hallarían dentro de nosotros pero que olvidaríamos al nacer y ocupar un cuerpo, inmutables y enteramente independientes de la experiencia concreta, sino que se ven propiciados por el mismo hecho de estar vivo, de sentir, de experimentar, y de hacerlo, además, aquí y ahora, en este mundo y no en otro preexistente, en esta vida y no en otra anterior.

2. El signo forma parte de nuestra *memoria fáctica*, que acoge nuestras señas más básicas de identidad y todos aquellos hechos «objetivos» que jalonan nuestra vida y que podemos decir sin titubear, dado que transmiten información exacta y unívoca. El símbolo, por el contrario, forma parte de nuestra *memoria verídica*, memoria vital que alberga todas nuestras particulares vivencias y el impacto emocional que estas han tenido en nosotros, por lo que sus posibles sentidos tienden a ser «subjetivos» y por eso mismo equívocos: son más amplios y ambiguos, menos concretos y más difíciles de expresar o de demostrar. El signo es logos —concepto, presencia—; el símbolo es *pathos* —huella, ausencia.

3. Véase Mattelart, A., *La mundialización de la comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 105.

4. Jorge Semprún lo expuso muy lúcidamente en su magnífica novela *Veinte años y un día*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, pág. 204 (hay edición de Tusquets).

5. La capitulación del yo real y auténtico es hoy más acusada que nunca. La digitalización del mundo ha comportado la digitalización de nuestra identidad y de nuestra memoria. El uso y el abuso de internet, que lo domina prácticamente todo, ha cambiado nuestra forma de relacionarnos con el otro y con nosotros mismos. Internet es un vasto escaparate que nos incita a exponer en él una vida insubsistente. Divulgamos sin descanso una biografía ilusoria e irreal en la que mostramos sin pudor un yo impostado en función de aquello que desearíamos ser y no somos y, sobre todo, de aquello que creemos que los demás quieren que seamos, aunque sepamos muy bien que nada tenemos que ver con ese yo que de manera más o menos consciente proyectamos. El proceso es muy mezquino y sus consecuencias a largo plazo son imprevisibles, en especial para las nuevas generaciones, que no conocen otros patrones que no sean los que estipulan las nuevas tecnologías y el mundo digital. El mayor peligro es que no solo se ve amenazada la identidad, sino también la memoria y la comunicación auténticas: ninguna de las tres puede registrarse o codificarse en forma digital, porque su morfología y su lenguaje son esencialmente analógicos.

6. Paus. VII: 21, 12-13.

7. Salas, E., *El gran libro del tarot*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, pág. 247.

8. Pienso aquí en la lengua no únicamente como sistema de comunicación verbal propio de una colectividad humana, sino también como vocabulario y gramática específicos y característicos de un determinado grupo social o de alguien en particular. Lo mismo cabe decir respecto al idioma: no lo entiendo solo como lengua de un pueblo o de una nación, sino también como el personal modo de hablar que tienen algunos.

9. Me inspiro en Molina Romero, M.C., «Écrivains entre deux langues: un regard sur la langue de l'autre», en Bruña Cuevas, M. *et al*. (ed.), *La cultura del otro: español en Francia, francés en España. Actas del primer congreso de la EHFI*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2006, pág. 558.

10. Remito al interesante trabajo de Molina Romero, M.C., «Identité et altérité dans la langue de l'autre», *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, vol. 18, 2003, págs. 71 y 73-74.

11. Traverso, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001, pág. 189.

12. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, Fineo / Lilmod, México, 2006, págs. 15-16 y 18.

13. Véase Benjamin, W., «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998.

14. Sigo a Mosès, S., «Walter Benjamin. Los tres modelos de la historia», en *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra, Madrid, 1997, págs. 83, 88 y 123.

15. *Les mots du cercle*, *17 – Dossier pédagogique*, Gallimard, París, 2003, pág. 1.

16. Carrillo Castillo, L., «Todo y nada. Consideraciones fenomenológicas en torno al tiempo», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 29, 1995, págs. 29-30.

17. Véase Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2005, págs. 248-250.

18. Carrillo Castillo, L., «Todo y nada. Consideraciones fenomenológicas en torno al tiempo», cit., págs. 31-34 y 37.

19. Duch, L., *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona, 2004, págs. 292-293.

20. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, cit., págs. 45, 61-62 y 65.

21. Duch, L., *Estaciones del laberinto*, cit., págs. 47, 280 y 292.

22. Duch, L., *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002, págs. 177-179 y 184-185.

23. Freud, S., «El malestar en la cultura», en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 36.

24. Steiner, G., *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 1994, pág. 324.

25. Postman, N., *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, págs. 156-157.

1. Véase, por ejemplo, Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976.

2. Godina Herrera, C., «La teoría de género en la perspectiva fenomenológica del cuerpo vivido», *La lámpara de Diógenes. Revista semestral de filosofía*, año 2, núm. 3, vol. II, 2001.

3. Mèlich, J.-C., *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*, Anthropos, Barcelona, 1994, pág. 78.

4. Duch, L., *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona, 2004, págs. 114-115.

5. El hecho de estar en situación es inevitable, porque el hombre piensa, actúa, vive, siente, se relaciona y se experimenta a sí mismo como *espíritu encarnado* sobre y a partir de esa situación. Véase Duch, L. y Mèlich, J.-C., *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana, 2.1*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003, pág. 243 (hay traducción castellana: *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, Trotta, Madrid, 2005).

6. Molina Valencia, N., «El cuerpo: museo y significado controlado», *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 11, 2005.

7. El terrible atentado contra las Torres Gemelas del World Trade Center de Nueva York hizo que a partir de entonces la seguridad, la protección y la vigilancia exhaustiva fuesen la prioridad de los gobiernos occidentales. Vigilar y ser vigilado se ha convertido en la máxima de nuestro mundo, y ahora todavía más, en plena expansión de la COVID-19. Pocos son los ámbitos de la vida que quedan hoy fuera de una vigilancia metódica y persistente.

8. Molina Valencia, N., «El cuerpo: museo y significado controlado», cit.

9. Sanabria, C., «La mirada voyeur: construcción y fenomenología», *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 119 (I), 2008, págs. 164-167.

10. Semprún, J., «Defensa propia y verdad personal: elogio de György Konrád», en *Pensar en Europa*, Tusquets, Barcelona, 2006, pág. 94.

11. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, Fineo / Lilmod, México, 2006, págs. 129-131.

1. Mientras que Umberto Eco, por ejemplo, rechaza la posibilidad del olvido, al menos desde un punto de vista teórico-semiótico, para Harald Weinrich sí existe, quizá, un arte del olvido, puesto que, de hecho, lo encontramos desde Homero hasta la actualidad. Véase Weinrich, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid, 1999, págs. 34-35.

2. Cioran, E., *Ventana a la nada*, Tusquets, Barcelona, 2021, pág. 22.

3. Moreno, B.R., «El objeto de la memoria y el olvido», *Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, núm. 4, 2004, págs. 16-20.

4. Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, París, 2000, pág. 567. La traducción del francés es mía.

5. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

6. Mèlich, J.-C., «La sabiduría del silencio. Ensayo para una lectura pedagógica del “Tractatus” de Wittgenstein», *Ars Brevis*, núm. 13, 2007, págs. 221-223.

7. Weinrich, H., *Leteo*, cit., págs. 107-109 y 212.

8. Cragnolini, M. B., «Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el “entre”», *Escritos de Filosofía*, núm. 37-38, 2000, págs. 107-113.

9. Weinrich, H., *Leteo*, cit., págs. 224-226.

10. Ferrán, O., «“Cuanto más escribo, más me queda por decir”: Memory, Trauma, and Writing in the Work of Jorge Semprún», *MLN*, vol. 116, núm. 2, 2001, pág. 270.

11. Semprún, J., «Weimar-Buchenwald», en *Pensar en Europa*, Tusquets, Barcelona, 2006, pág. 158.

12. Moreno, B.R., «El objeto de la memoria y el olvido», cit., págs. 19-22.

13. Semprún, J., y E. Wiesel, *Se taire est impossible*, Éditions Mille et une nuits / Arte Éditions, París, 2003, pág. 18.

14. Steiner, G., *Real presences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, pág. 160. Hay traducción castellana: *Presencias reales*, Siruela, Madrid, 2017.

15. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981, pág. 30.

16. Me inspiro en el magnífico libro de Semilla Durán, M. A., *Le masque et le masqué. Jorge Semprun et les abîmes de la mémoire*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, págs. 142-143 y 153. De ahora en adelante sigo a la autora.

17. Semilla Durán, M.A., *Le masque et le masqué*, cit., págs. 161-164.

18. Semilla Durán, M.A., *Le masque et le masqué*, cit., págs. 115 y 156-157.

19. Recordar y olvidar son en primer lugar, efectivamente, actos de responsabilidad hacia uno mismo, pero, en segundo lugar, son también actos de responsabilidad hacia los otros, sobre todo hacia los que ya no están. El olvido, como todo en la vida, tiene dos caras, una buena y otra mala. La buena es la que tiene que ver con ese «olvido voluntario» que da o puede dar sosiego a un corazón roto, necesario para elaborar adecuadamente los inevitables duelos de la existencia propia. La mala es olvidar las grandes tragedias que han sacudido la historia, aunque no nos afecten en absoluto. Desgraciadamente, la nuestra es una sociedad amnésica, y ello tiene y tendrá graves consecuencias para todos nosotros y para las próximas generaciones. La experiencia histórica del mal exige un inexcusable deber de memoria, y ese deber, como bien dice Marc Augé, es principalmente el «deber de los descendientes» (Augé, M., *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona, 1998, pág. 102). Volveré sobre el lado malo del olvido cuando aborde la dimensión ética de la memoria.

20. Semilla Durán, M.A., *Le masque et le masqué*, cit., págs. 158 y 239-240.

21. Semilla Durán, M.A., *Le masque et le masqué*, cit., págs. 79-81.

1. Cragnolini, M.B., «Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el “entre”», *Escritos de Filosofía*, núm. 37-38, 2000, págs. 107-113.

2. El adjetivo *erfahren*, cuyo sustantivo es *Erfahrung*, remite al conocimiento que proporcionan los viajes emprendidos fundamentalmente a pie. Por eso el verbo *fahren* significó, en el alto alemán antiguo, «atravesar», lo que da una idea de desplazamiento físico y espiritual. Cuando alguien hace una *Erfahrung*, atraviesa algo y es simultáneamente atravesado por ese algo, que se convierte entonces en una experiencia que para siempre formará parte de sí. La *Erfahrung*, desde esa consideración etimológica, guardaría cierta relación con la reelaboración freudiana –*Durcharbeitung*–, por cuanto ya no se hablaría de pura vivencia –*Erlebnis*–, sino más bien de un viaje que atraviesa otra vertiente cualitativa de la experiencia misma y que a su vez es atravesado por ella. De ese modo, los viajes que una y otra vez emprendemos gracias al acto de narrar se convierten, si atendemos a esa significación etimológica, en viajes que pasan a través de la pura vivencia para verter lo contenido en ella en algo mucho más enmarañado y dificultoso que pertenece al orden de la *Erfahrung*, de la experiencia enriquecida, adornada y transmitida, y que compromete, ante todo y enteramente, los espectros de la memoria y del olvido. Véase Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, Fineo / Lilmod, México, 2006, págs. 59 y 66.

3. Benjamin, W., «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 119.

4. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, cit., págs. 61-65.

5. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, 1999, págs. 222-223, 228-229 y 255.

6. Por eso cualquier acción educativa no solo ha de tener lugar *en* el tiempo, sino que también debe permitir que sus protagonistas puedan experimentar plenamente su condición de *seres temporales*, que puedan tener tiempo, que puedan «transformar el "paso mecánico" de las horas y los días en experiencia personal», Duch, L., *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, págs. 136-137.

7. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado*, cit., págs. 224-227, 233 y 240.

8. Duch, L., *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., págs. 12-13.

9. Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 64.

10. Duch, L., *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., págs. 15, 28-29 y 44-45.

11. La proposición 6.52 del *Tractatus* de Wittgenstein así lo manifiesta: «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta», Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

12. Panikkar, R., *Pau i interculturalitat. Una reflexió filosòfica*, Proa, Barcelona, 2004, págs. 37-39, 41 y 45. Hay traducción castellana: *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2006.

13. Duch, L., *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., págs. 56, 58-59 y 87-89.

14. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, págs. 55-57.

15. Steiner, G., *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pág. 497. Hay traducción castellana: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2001.

16. Durante décadas, y de manera mucho más acusada desde el Plan Bolonia, todo el aprendizaje de los alumnos se ha concebido, lamentablemente, en términos de «competencias», de saber hacer. Es, simple y llanamente, el triunfo del *homo faber* frente al *homo quaerens*. Remito al lúcido y demoledor análisis que hace Jordi Llovet del Plan Bolonia en *Adiós a la universidad. El eclipse de las Humanidades*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2011, págs. 181-208.

17. Duch, L., *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., págs. 95, 112-114 y 118.

18. Utilizar las narrativas de vida como recurso pedagógico permite establecer una relación implícita con estudios sobre el lenguaje, con la filosofía, con la teoría crítica, con la psicología, con las investigaciones sobre el currículum, con la antropología, con la sociología y con la literatura, lo que hace del relato un «dispositivo metodológico» de primer orden, una «metodología en sí misma». Véase Connelly, F.M. y D.J. Clandinin, «Relatos de experiencia e investigación narrativa», en Larrosa, J. *et al*., *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*, Laertes, Barcelona, 1995, págs. 15-17.

19. Van Manen, M., *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 43-48, 56, 63, 99 y 111. La *responsividad* es lo que de algún modo permite responder a la llamada de lo extraño, de lo desconocido, de lo otro en su plena exterioridad, alteridad y trascendencia. Va mucho más allá de la mera responsabilidad, porque la acción responsiva es espontánea, contingente, imprevisible y, por eso mismo, única, inapelable, ulterior y desigual. Es una respuesta, sin técnica ni método, ante todo aquello que no es —y que no ha vivido— uno mismo. Para una mayor profundización en el concepto de responsividad, véase Waldenfels, B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Anthropos/UMSNH, Barcelona/México, 2015.

20. Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1997, pág. 26.

21. En la medida en que «la experiencia es siempre, de una manera o de otra, experiencia de la finitud», la frustración, el fracaso y la decepción constituyen las más originarias fuentes del aprendizaje. Véase Mèlich, J.-C., *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, pág. 77.

22. Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, cit., págs. 431-434.

23. Mèlich, J.-C., *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010, págs. 89-90 y 132.

24. Ferrer Cerveró, V., «La crítica como narrativa de las crisis de formación», en Larrosa, J. *et al*., *Déjame que te cuente*, cit., págs. 185-189.

1. Kertész, I., *Dossier K.*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, págs. 198 y 206 (hay edición de Acantilado).

2. Mèlich, J.-C., *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, págs. 75-76 y 79.

3. Pienso aquí sobre todo en Horkheimer, M. y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2004 y Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010. Tanto Horkheimer como Adorno supieron advertir los peligros del imparable avance del proceso moderno de racionalización. Ese proceso, enteramente pragmático, calculador y técnico, conduce, mediante el dominio de la razón instrumental, a una absoluta desmitificación del hombre y del mundo.

4. Torner, C., *Shoah. Una pedagogia de la memòria*, Proa, Barcelona, 2002, págs. 56-60.

5. Finkielkraut, A., *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 16.

6. Kertész, I., *Kaddish por el hijo no nacido*, Acantilado, Barcelona, 2001, pág. 58.

7. Curcó, F., «Nietzsche y la experiencia trágica del absurdo. Pensamiento y sistema de ficciones frente a la incertidumbre», *Astrolabio. Revista electrónica de filosofía*, núm. 1, 2005.

8. Carrillo Castillo, L., «Todo y nada. Consideraciones fenomenológicas en torno al tiempo», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 29, 1995, págs. 39-41.

9. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, 1999, pág. 17.

10. Frankl, V.E., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001, pág. 101.

11. Freud, S., «El malestar en la cultura», en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, págs. 21-22.

12. Mèlich, J.-C., *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Anthropos, Barcelona, 1998, págs. 11 y 65-68.

13. Van Manen, M., *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 34-37 y 41.

14. «Una persona no puede reflexionar sobre la experiencia vivida mientras vive la experiencia. Por ejemplo, si uno intenta reflexionar sobre la propia ira mientras está airado, se encuentra con que la ira ya ha cambiado o se ha disipado. Así, la reflexión fenomenológica no es *introspectiva* sino *retrospectiva*. La reflexión sobre la experiencia vivida es recordativa; es reflexión sobre la experiencia ya pasada o vivida», Van Manen, M., *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, State University of New York Press, Nueva York, 1990, págs. 9-10. La traducción del inglés es mía (hay traducción castellana: *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*, Idea Books, Barcelona, 2004).

15. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barcelona, 2000, págs. 165-167. La comprensión de esa dimensión trágica hace posible que nos reconozcamos a nosotros mismos y a nuestro propio ser finito. Lo que nos pasa tiene un significado ejemplar, tanto para nosotros como para el otro, por eso afirma Gadamer que «lo trágico es un fenómeno fundamental, una figura de sentido» (Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1997, págs. 174 y 178).

16. Véase Salas, E., *El gran libro de los sueños*, Martínez Roca, Barcelona, 1992. En el tarot, La Luna es el arcano número XVIII, el arcano de la noche, de la oscuridad, de las tinieblas, de lo infernal y subterráneo, de lo oculto, mágico, atrayente y temible, de ahí que para Jung ese arcano significara el rechazo de lo racional y la aceptación de lo irracional, la preeminencia de lo inconsciente sobre lo consciente. En consecuencia, «es un arcano que representa el aspecto lunar de la personalidad, el instinto "lunático" de la naturaleza, las "fuerzas oscuras" de la mente y del hombre» (Llaugé, F., *Tarot básico. Curso de iniciación a los arcanos mayores*, Martínez Roca, Barcelona, 1995, págs. 228-230).

17. Mèlich, J.-C., *Antropología simbólica y acción educativa*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 11-13.

18. Salas, E., *El gran libro de los sueños*, cit.

19. Platón, *La república*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 508e-509b.

20. Mèlich, J.-C., *Antropología simbólica y acción educativa*, cit., págs. 99-101.

21. Kertész, I., *Kaddish por el hijo no nacido*, cit., pág. 125.

22. Steinberg, P., *Cròniques d'un altre món*, Edicions de 1984, Barcelona, 2000, pág. 65. La traducción del catalán es mía (hay traducción castellana: *Crónicas del mundo oscuro*, Montesinos, Barcelona, 1999).

23. Semprún, J. y D. de Villepin, *El hombre europeo*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, págs. 96-97.

24. Citado en Traverso, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001, pág. 230.

25. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, Fineo / Lilmod, México, 2006, págs. 9-11.

26. Semprún, J., y E. Wiesel, *Se taire est impossible*, Éditions Mille et une nuits / Arte Éditions, París, 2003, págs. 12 y 26. Para un análisis más exhaustivo de la «modernidad» del genocidio judío, véase Bauman, Z., *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997.

27. Chalier, C., *Levinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995, págs. 28-31.

28. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pág. 207. Cuando somos capaces de decir «no» al mal, de rechazar el dolor ajeno, nace la ética. La negatividad y la crítica surgen del lenguaje que brota del dolor. Como dice Marta Tafalla, «solo la voz que arranca del dolor es capaz de quebrar los discursos del principio de identidad y fragmentar los sistemas totalitarios, porque la existencia del dolor desmiente la filosofía de la identidad. Es el dolor, lo más bajo, lo corporal, lo siempre despreciado por una filosofía centrada en cuestiones espirituales, lo que puede interrumpirla y echarle en cara sus mentiras, y así desautorizarla. Del dolor surge la negatividad que hace posible la dialéctica, y es así como lo más material irrumpe en la filosofía. Dejar que el dolor se exprese es dejar que se exprese la materia siempre violentada, que alce su voz para aportar la crítica; es así como se encuentran y dialogan lo más material y lo más espiritual» (Tafalla, M., *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003, págs. 116-117).

29. Mèlich, J.-C., *Totalitarismo y fecundidad*, cit., págs. 32-33.

30. Imre Kertész insistió con ahínco en la necesidad de no olvidar y de seguir analizando el «significado funesto de Auschwitz para el hombre formado en la cultura ética europea. Una de las leyes de esta cultura, resumidas en los diez mandamientos, reza así: ¡No matarás! Si el asesinato en masa puede llegar a convertirse en un ejercicio diario, es más, en un trabajo cotidiano, como quien dice, habrá que decidir si es válida esa cultura cuyo sistema de valores ilusorio se enseñaba aquí en Europa a todos, tanto a los asesinos como a las víctimas, desde la escuela primaria», Kertész, I., *Dossier K.*, cit., pág. 189.

31. Citado en Semprún, J., «Política cultural: unidad y diversidad en la Europa reunificada», en *Pensar en Europa*, Barcelona, 2006, cit., pág. 133.

32. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 11-12 y 16.

33. Tafalla, M., *Theodor W. Adorno*, cit., pág. 119.

34. Dell’Acqua, G.P., «Sobre Jorge Semprún visto desde Italia y sobre alguna otra cosa a su propósito», en Tomás, F. e I. Justo (ed.), *Pigmalión o el amor por lo creado*, Anthropos / Universidad Politécnica de Valencia, Barcelona, 2005, pág. 76.

35. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 16-24, 31 y 35.

36. Magris, C., *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Anagrama, Barcelona, 2001, págs. 27-28.

37. La era de internet y las cada vez más proliferantes redes sociales hacen que, desgraciadamente, ese sea uno de los peligros exponenciales de nuestros días.

38. Steiner, G., *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford University Press, Oxford, 1998, págs. 234-238.

39. Ese último punto ya lo planteó Wittgenstein. La proposición 4.002 de su *Tractatus* pone de manifiesto la impotencia de la palabra a la hora de expresar la suma riqueza del pensamiento, que sería, así, algo distinto de la expresión verbal, algo constantemente disimulado, disfrazado con la palabra: «El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo», Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

40. Steiner, G., *After Babel*, cit., págs. 239-240.

41. Respecto a ese último punto, es particularmente interesante la obra de Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 2001.

42. Véanse Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, cit., 1997; Ricoeur, P., *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; Ricoeur, P., *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, vol. 4, Tecnos, Madrid, 1982.

43. Van Manen, M., *Researching Lived Experience*, cit., págs. 15-16.

1. Rosenblum, R., «¿Se puede morir de decir? Sarah Kofman, Primo Levi», *Psicoanálisis APdeBA*, vol. XXIV, núm. 1-2, 2002, págs. 148-150.

2. Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Arrecife Producciones, Madrid, 1999, págs. 51-52.

3. Mèlich, J.-C., *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, pág. 60.

4. Semprún, J., «Mal y modernidad: el trabajo de la historia», en *Pensar en Europa*, Tusquets, Barcelona, 2006, pág. 71.

5. Véase Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. Solo analizando al hombre, como único ente capaz de preguntarse por el ser, podrá aclararse el sentido del ser, la relación entre ser y pensar. En *El ser y el tiempo*, Heidegger tanteará la consecución de esa analítica existencial del ser humano.

6. Semprún, J., «De la perplejidad a la lucidez», «Mal y modernidad: el trabajo de la historia» y «Viena, figura espiritual de Europa», en *Pensar en Europa*, cit., págs. 49, 76-77, 82 y 315.

7. Ramoneda, J., «Prólogo. Variaciones sobre temas de Semprún», en Semprún, J., *Pensar en Europa*, cit., pág. 14.

8. En nosotros, esa eterna repetición de lo mismo es el dolor latente que dejan los traumas vividos. La vivencia traumática marca un punto de inflexión: en lo sucesivo, todo partirá de ella y todo volverá a ella, todo se modulará en función de ella y todo remitirá indefectiblemente a ella.

9. Véase lo que digo sobre esas instancias, que subyugan la individualidad crítica del yo, en el capítulo 1, págs. 38-39, de este ensayo.

10. Semilla Durán, M.A., *Le masque et le masqué. Jorge Semprun et les abîmes de la mémoire*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, págs. 22-25.

11. Ricoeur, P., «Políticas de la memoria. Entrevista con Gabriel Aranzueque», en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, cit., pág. 113.

12. Semprún, J., *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona, 1995, pág. 25.

13. Mèlich, J.-C., *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Anthropos, Barcelona, 2001, págs. 21-22. Para Imre Kertész, la ficción también era un elemento fundamental, y de hecho confesó que él tuvo que crear, que *inventar* Auschwitz: «No podía apoyarme en los hechos llamados históricos, externos a la novela. Todo tenía que surgir de forma hermética, mediante la magia del lenguaje y de la composición. Mírate el libro desde ese punto de vista: ya en las primeras frases te darás cuenta de que has entrado en un mundo extraño y soberano en el que todo o, mejor dicho, cualquier cosa puede ocurrir. A medida que la historia avanza, se intensifica la sensación de desorientación en el lector, que percibe cada vez más que el terreno se mueve bajo sus pies...» (Kertész, I., *Dossier K*., Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, pág. 15).

14. «¿Pero puede oírse todo, imaginarse todo?», se preguntaba Jorge Semprún en *La escritura o la vida*. Ahí reside lo problemático de contar: el principal obstáculo es de carácter espiritual. Porque el problema no es cómo contar la vivencia para que se comprenda, «el verdadero problema no estriba en contar, cualesquiera que fueren las dificultades. Sino en escuchar... ¿Estarán dispuestos a escuchar nuestras historias, incluso si las contamos bien?», Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., págs. 26, 139-140 y 182.

15. Delbo, C., *Auschwitz y después, I. Ninguno de nosotros volverá*, Amaranto Editores / Ediciones Turpial, Madrid, 2003.

16. El término alemán *Bildungsroman* puede traducirse como «novela de formación» o «novela de aprendizaje». Aunque suele atribuirse su paternidad a Karl Morgenstern o a Wilhelm Dilthey, en realidad fue Friedrich von Blanckenburg quien lo acuñó por primera vez en su famoso *Ensayo sobre la novela*, de 1774. Como género, la *Bildungsroman* se centra en el proceso de formación de un joven personaje ficticio hasta que alcanza la madurez y se integra plenamente en la sociedad, proceso que a su vez repercute en la formación del lector. El ideal de la época, finales del siglo XVIII, era una concepción armonicista de la personalidad, en la que razón, sensibilidad, ética y estética actuasen como un conjunto indivisible y continuamente perfeccionado. Morgenstern, sin embargo, supo ver que el camino de la formación y del aprendizaje no es necesariamente un camino de rosas, porque en muchos casos puede conllevar sinsabores y conducir al fracaso. Así, una *Bildungsroman* puede convertirse en una anti-*Bildungsroman*, es decir, en una *Bildungsroman* negativa. De hecho, el aprendizaje auténtico solo puede ser un aprendizaje negativo: no son el éxito y la dicha los que nos permiten formarnos y aprender, sino el fracaso y el dolor. La cuestión de la formación y del aprendizaje es una cuestión irresoluble, puesto que formarse y aprender no solo son procesos individuales, sino también enigmáticos, accidentales, inciertos e incompletos. Por eso nunca podrán ser totalizados por ningún sistema, y mucho menos llegar a ser «ejemplares» o «idílicos», sobre todo teniendo en cuenta que hay cosas que nunca se podrán enseñar, que solo se podrán aprender, como, por ejemplo, el amor, la empatía, la emoción, la sensibilidad, la ética o la compasión.

17. Baudelaire, C., «El viaje», parte VII, en *Las flores del mal*, Renacimiento, Sevilla, 2010, pág. 230.

18. Semprún, J., *El largo viaje*, Seix Barral, Barcelona, 1994.

19. Véase Tidd, U., «The Infinity of Testimony and Dying in Jorge Semprún's Holocaust Autothanatographies», *Forum of Modern Language Studies*, vol. 41, núm. 4, 2005, págs. 408-409.

20. Pla, X., «Jorge Semprún. La verdad literaria y la densidad transparente», *Quimera. Revista de Literatura*, núm. 238-239, 2004, págs. 55-56.

21. Creo que cabría situar aquí un aspecto clave desde el punto de vista pedagógico: es el *maestro*, y no el profesor, el que sabe contar, el que cuenta y se deja asimismo contar, el que sabe, en suma, con su maestría, convertir las lecciones de la vida en buenas historias para ser contadas. El verdadero maestro es un narrador y un escritor de cuentos. Es, en definitiva, un *cuentista*.

22. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., pág. 218.

23. Véase Munté, R.-A., «Una entrevista a Jorge Semprún. La narración de la vivencia de los campos de concentración en la literatura y el documental», *Trípodos. Revista digital de comunicació*, núm. 16, 2004, pág. 133. Rosa-Àuria Munté recordó a Semprún que, no obstante, Lanzmann no concibió su filme *Shoah* como un documental, sino que reclamó que fuese considerado como una obra de arte, puesto que lo que en última instancia perseguía era que el espectador imaginara y reconstruyera así la verdad histórica. Y también le recordó que Lanzmann, además, no solo no buscó las imágenes de archivo, sino que más bien las negó. La respuesta de Semprún fue tajante: «No sé si las niega porque no las hay y construye, entonces, una teoría, interesante, sobre la ausencia de las imágenes de archivo. Él ha llegado a decir en una polémica en Francia, no recuerdo el motivo exacto, que si se descubrieran imágenes de la cámara de gas en funcionamiento habría que destruirlas. ¡No, por favor! Está bien su teoría. Así lo ha hecho él, aunque son nueve horas de película. Hay momentos de su película, extractos, que se han utilizado y se pueden seguir utilizando durante decenios, porque son un testimonio, o una obra de arte testimonial, que son imprescindibles, pero a veces Lanzmann es un poco fundamentalista» (ibíd., pág. 134).

24. Pla, X., «Jorge Semprún. La verdad literaria y la densidad transparente», cit., pág. 56.

25. Rousset, D., *Los días de nuestra muerte*, Editorial Diana, México, 1953. Esa novela de Rousset apenas tuvo lectores y prácticamente pasó desapercibida, quizá por eso no contó ni ha contado con nuevas reediciones en castellano. Y es una pena, porque sin duda serviría como excelente exordio para atraer la atención de los jóvenes sobre el aterrador y letal universo de los campos de concentración nazis.

26. Rousset, D., *El universo concentracionario*, Anthropos, Barcelona, 2004.

27. Semprún, J., «El Holocausto 60 años después», *El País Semanal*, 23 de enero de 2005, pág. 34.

28. Semilla Durán, M. A., «Vivir, resistir, escribir. Entre testimonio y literatura», *Quimera. Revista de Literatura*, núm. 238-239, 2004, págs. 41-42.

29. Véase Ricoeur, P., *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 2006, págs. 910-912. Ricoeur prefiere hablar de víctimas y no de vencidos, «pues los vencidos son, en parte, los candidatos a la dominación que han fracasado. Las víctimas de Auschwitz son, por excelencia, los delegados ante nuestra memoria de todas las víctimas de la historia. La experiencia de las víctimas es ese reverso de la historia que ninguna astucia de la razón puede llegar a legitimar y que más bien manifiesta el escándalo de cualquier *teodicea* de la historia» (ibíd., págs. 910-911).

30. «Mi mirada, cada vez más pura, / más y más se adentraba por el rayo / de la alta luz que por sí misma es cierta. / A partir de este instante, lo que vi / ya no puede expresarse, y la memoria / se rinde a tal ultraje de la vista», Alighieri, D., *Comedia*, Acantilado, Barcelona, 2018, *Par*., XXXIII, 52-57.

31. Sigo a Ferrán, O., «“El largo viaje” del exilio: Jorge Semprún», en Aznar Soler, M. (ed.), *El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional*, vol. 2, Grupo de Estudios del Exilio Literario, Barcelona, 1998, págs. 107-116.

32. La gramática rota de un alma rota es un ejemplo de lo que Roland Barthes llamó «anacoluto», una inconsecuencia en la construcción del discurso que, no obstante, revela nuevos y ricos significados, semas obliterados que estallan de pronto. El quebrantamiento del *self* se ve acentuado aquí por lo extremadamente incapaz que se siente el yo que narra de reconocerse a sí mismo en el protagonista de la vivencia trágica, lo que lo lleva, para poder proseguir con su relato, a pasar abruptamente de la primera a la tercera persona del singular. Esa discrepancia pronominal impone una distancia imposible de franquear que enfrenta al oyente o al lector con la pérdida irreversible del protagonista de la vivencia: es como si, en realidad, este no hubiera sobrevivido, como si permaneciera para siempre en el interior de la vivencia traumática. En consecuencia, tanto oyente como lector se ven forzados a abrir los oídos y los ojos y a ponerse en el lugar de un superviviente que no ha sobrevivido, a la vez que han de combatir un fuerte sentimiento de frustración y de incomprensión ante la imposibilidad de mantener unificados los diferentes puntos de vista impuestos por semejante ruptura de la gramática. Véase Ferrán, O., «“Cuanto más escribo, más me queda por decir”: Memory, Trauma, and Writing in the Work of Jorge Semprún», *MLN*, vol. 116, núm. 2, 2001, pág. 286.

33. La ruptura de la gramática es la única forma que tenemos de representar la muerte de Dios. Así lo expuso Nietzsche: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática», Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 49.

34. Ferrán, O., «“El largo viaje” del exilio: Jorge Semprún», cit.

35. Véase Ferrán, O., «“Cuanto más escribo, más me queda por decir”: Memory, Trauma, and Writing in the Work of Jorge Semprún», cit., págs. 288-289.

36. Levi, P., *La tregua*, Muchnik, Barcelona, 1997, págs. 210-211.

37. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., págs. 24, 169 y 177.

38. «Lo que hice aquella noche fue vivir más que escribir, vivía, es decir, dolores diversos me abrían en canal, sobre todo los del recuerdo», Kertész, I., *Kaddish por el hijo no nacido*, El Acantilado, Barcelona, 2001, págs. 22 y 145.

39. Semilla Durán, M.A., «Vivir, resistir, escribir. Entre testimonio y literatura», cit., pág. 42. Ese «eterno presente» de los relatos semprunianos remite sin duda a la intemporalidad hebrea, que concibe el ayer y el mañana como «ahora», es decir, «presentemente». Véase Steiner, G., *Real presences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, pág. 158.

40. Semilla Durán, M.A., *Le masque et le masqué*, cit., págs. 83-84, 88 y 103-104.

1. Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pág. 39.

2. Como dijera Paul Ricoeur, la primera relación que instituimos con la palabra no es que la producimos, sino que la *recibimos*. La anterioridad o precedencia de la *escucha* «marca la relación fundamental de la palabra con la apertura al mundo y al otro», Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2001, pág. 88.

3. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, Fineo / Lilmod, México, 2006, págs. 45 y 47-48.

4. El que narra, para decirlo con Benjamin, «toma lo que narra de la experiencia, la suya propia o la transmitida. Y la torna, a su vez, en experiencia de aquellos que escuchan su historia», Benjamin, W., «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 115.

5. Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, pág. 217.

6. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, cit., págs. 49-50 y 52. Cuando hablo de «justicia» me refiero sobre todo a una *justicia poética*, y no a una justicia que emane del derecho y del principio de legalidad. Porque lo que está claro es que la impartición de esa última justicia no necesariamente es ética: la acción ética no siempre es legal, y la acción legal, jurídica, no siempre es ética.

7. Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, pág. 12.

8. Tal es la excepcional crítica que Victor Klemperer hizo del lenguaje totalitario del Tercer Reich, cuyo rasgo central fue «una uniformidad espantosa en todas sus manifestaciones y en toda la herencia que ha dejado». Así, «la abreviación moderna», afirmó Klemperer, «siempre interviene allí donde se tecnifica y se organiza. Y, conforme a su pretensión de totalidad, el nazismo lo tecnifica y lo organiza todo. De ahí la cantidad inabarcable de sus abreviaciones. [...] partiendo de esa misma pretensión totalitaria, trata también de apoderarse de toda la vida interior, [...] quiere ser religión y planta la cruz gamada por doquier», Klemperer, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona, 2002, págs. 24 y 140-141.

9. Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, cit., págs. 54-56, 75 y 77.

10. La acción ética es una acción libre, la acción libre es una acción ética. Se trata de una acción que se lleva a cabo con independencia de Dios, de la verdad, de la epistemología, de la ontología y hasta de la moral, por eso no coincide plenamente con la «conciencia individual», resultado de una aplicación extrema de la teoría fenomenológica de la intencionalidad de Husserl a las relaciones humanas. La mirada que el sujeto se dirige a sí mismo, al mundo y a los otros la sitúo más bien en la línea de la fenomenología de Merleau-Ponty. Porque esa mirada no es una mirada cartesiana, reductora de la conciencia a sí misma, cosificadora y dominadora, sino una mirada que ayuda a conformar una relación de alteridad, un encuentro auténtico con uno mismo, con el mundo y con los otros. Véanse Mèlich, J.-C., *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010, pág. 191 y Feixas, V. *et al*., *Vers una pedagogia amb rostre*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1998, págs. 41 y 73-75.

11. Sucasas, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 2001, págs. 255-256. De ahí que la acción ética sea «verdadera participación, no hacer sino padecer (*pathos*), un sentirse arrastrado y poseído» (Gadamer, H.-G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1997, pág. 170).

12. «Es por todo eso que a dicha propensión podemos llamarla una propensión natural al mal, y, dado que esta habrá de ser siempre culpable, la denominaremos en la naturaleza humana un mal radical e innato (lo cual no impide que nos lo hayamos acarreado nosotros mismos)», citado en Mate, R., *Memoria de Auschwitz*, cit., pág. 122.

13. Semprún, J., «Mal y modernidad: el trabajo de la historia», en *Pensar en Europa*, Tusquets, Barcelona, 2006, págs. 58-59 y 61-62.

14. Semprún, J., *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, Tusquets, Barcelona, 2001, pág. 73.

15. No puedo dejar de remitir al lector al excelente ensayo que Rüdiger Safranski dedicó al mal. El filósofo y ensayista alemán ya advertía en el prólogo que «no hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad», Safranski, R., *El Mal o El drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2000, pág. 13.

16. Citado en Semprún, J., «Mal y modernidad: el trabajo de la historia», cit., pág. 66.

17. Semprún, J., *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona, 1995, págs. 104 y 180-181.

18. Baudelaire, C., *El pintor de la vida moderna*, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1995, pág. 122.

19. Semprún, J., y E. Wiesel, *Se taire est impossible*, Éditions Mille et une nuits / Arte Éditions, París, 2003, págs. 14, 19, 23-24 y 31.

20. Mate, R., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, págs. 232 y 234. Ello implica forzosamente despejar, como propuso Giorgio Agamben, «el terreno de casi todas las doctrinas que, después de Auschwitz, han tenido la pretensión de definirse con el nombre de ética». Porque «casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva, la de una *Ethica more Auschwitz demonstrata*» (Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, cit., pág. 10).

21. Toda cultura comporta una moral. Pero la ética no puede regirse por ninguna normatividad, porque la ética nace de una relación, de la excentricidad, de la posibilidad que tenemos los hombres de posicionarnos frente a la cultura, frente al mundo, frente a los otros, frente a nosotros mismos y también, por descontado, frente a todos los marcos normativos que siguen vigentes y que hemos heredado. Por eso resulta imposible saber con antelación «*qué es lo ético*, cómo hay que actuar éticamente, cuál es la respuesta ética adecuada. Si existe "vida ética" entonces no hay ni podrá haber nunca "competencias éticas". Una situación ética solo surge si nos descubrimos incompetentes. De no ser así se daría el caso de la aparición de una *buena conciencia*, de un "trabajo bien hecho", y en tal caso la ética desaparecería», Mèlich, J.-C., *Ética de la compasión*, cit., pág. 45.

22. Mate, R., *Memoria de Occidente*, cit., págs. 242, 250-251, 253 y 269-270.

23. Disponemos, por supuesto, de una identidad autónoma. Pero esa identidad autónoma solo ha podido construirse a partir de una heteronomía radical, situando el oído —la capacidad de escucha de la tradición judía— por encima de la vista —de la visión objetivadora y cosificadora de la tradición griega—. Por eso puede decirse que la autonomía es una *autonomía heteronomizada*. Esa heteronomización de la autonomía supone desubjetivar, deponer el ego, desertar del yo para ser fiel al yo: es la escucha del otro lo que nos hace libres, lo que nos permite romper con nuestra mismidad ontológica. Supone, en suma, relegar la autonomía a un segundo lugar, desposeerla del privilegio de tener la primera palabra. Véase Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barcelona, 2000, págs. 29, 40, 128, 136 y 145.

24. Mate, R., *Memoria de Occidente*, cit., págs. 270, 272-273 y 275.

25. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., págs. 35-36.

26. En el gesto de acompañamiento al morir de Halbwachs, Semprún unió ética y estética. Cabe recordar que la percepción estética del autor era de orden intelectual, concerniente al *contexto* y a la *palabra*, de lo cual se desprende que toda (est)ética necesita de la palabra tanto como del recuerdo. Porque sin la palabra todo quedaría relegado al olvido. Porque sin la palabra el morir de Halbwachs no habría hallado ninguna compasión. Porque, si el recuerdo del morir de Halbwachs no se hubiera podido empalabrar, habría dejado entonces de ser recuerdo. Porque, «cuando a alguien le faltan las palabras de lo que ha visto, oído, saboreado o percibido de algún modo, al final ya no recuerda la cosa, sino solo lo que sintió con ella: ya únicamente se acuerda de sí mismo» (Augstein, F., *Lealtad y traición. Jorge Semprún y su siglo*, Tusquets, Barcelona, 2010, pág. 45). Por eso, cuando digo que la compasión escapa al concepto, lo que quiero decir es que escapa a la palabra conceptualizadora, a la palabra que determina, que limita, que precisa, que atrapa: la única palabra que admite el acto compasivo es la palabra liberadora, o sea, la palabra alegórica, la palabra poética. Si Jorge/Gérard recurrió a la poesía para acompañar a Halbwachs en su agonía fue porque el lenguaje de la racionalidad, del logos, es limitado, como advirtiera Wittgenstein, y fracasa ante la intensidad emocional que suscita la vivencia de la muerte del otro.

27. Mèlich, J.-C., *Ética de la compasión*, cit., págs. 48, 236-237, 239 y 250.

28. Sigo a Reale, G. y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 2001, págs. 760 y 763-765.

29. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1977, pág. 34.

30. El acto moral es aquel acto que se hace por respeto a la ley. Kant lo denomina «deber». Así, la acción que solo se hace conforme al deber no es una acción rigurosamente moral. Cuando la conformidad a la ley es un resultado casual, o cuando aparece con vistas a satisfacer algún sentimiento, la acción únicamente es legal. Lo que la acción moral exige es considerar la ley no como medio sino como un fin en sí misma. Exige, de ese modo, estar determinada en exclusiva por el deber, por la sola ley, sin la mediación de las emociones ni tampoco de los sentimientos, puesto que son extraños al deber y lo contaminan. En consecuencia, no hay lugar para la compasión, sino tan solo para el puro deber. Véase Reale, G. y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico II*, cit., pág. 770.

31. Remito al prólogo con el que Mariano Fernández Enguita introduce el texto de Kant, I., *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983, págs. 7-27.

32. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 131-134. «La obligación de socorrer», dijo Kant, «no es más que una obligación imperfecta. Tampoco hay que ablandar el corazón de los niños para que se afecte por la suerte de los demás, sino más bien hacerle fuerte. Que no esté lleno de sentimiento, sino de la idea del deber» (Kant, I., *Pedagogía*, cit., pág. 84).

33. Tafalla, M., *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003, págs. 55-56, 58 y 65.

34. Mate, R., *Memoria de Auschwitz*, cit., pág. 18.

35. «La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación. Precede tan absolutamente a cualquier otra que no creo deber ni tener que fundamentarla. [...] Ante la monstruosidad de lo ocurrido, fundamentarla tendría algo de monstruoso», Adorno, T. W., «Educación después de Auschwitz», en *Educación para la emancipación*, Morata, Madrid, 1998, pág. 79.

36. Mate, R., *Memoria de Auschwitz*, cit., págs. 20-21.

37. Semprún, J., y E. Wiesel, *Se taire est impossible*, cit., pág. 19.

38. Semprún, J. y D. de Villepin, *El hombre europeo*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, págs. 37 y 40-41.

39. Semprún, J., *La algarabía*, Plaza & Janés, Barcelona, 1989, pág. 251. En la edición original francesa (Gallimard, 1996), Semprún escribió *du langage*, y no *de la langue*. De ahí que me haya tomado la libertad de modificar ligeramente la traducción española para ser fiel al original francés, utilizando a conciencia el término «lenguaje» y no el de «idioma», que es el que empleó el traductor español. Porque Semprún siempre manifestó que su patria era el lenguaje, no la lengua.

40. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., pág. 293.

41. Ferrán, O., «“El largo viaje” del exilio: Jorge Semprún», en Aznar Soler, M. (ed.), *El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional*, vol. 2, Grupo de Estudios del Exilio Literario, Barcelona, 1998, págs. 107-116.

42. Esa figura fundamental de nuestra época no hay que entenderla en su significación decimonónica, sino más bien en consonancia con la acepción que sobre ella proyectó el sociólogo alemán Georg Simmel, para quien «el extranjero representa una nueva y específica forma de interacción en las sociedades modernas y lo caracteriza su "natural carencia de suelo, suelo en el sentido físico y también en el sentido figurativo de una sustancia de vida que se fija, si no en un punto del espacio, al menos en un punto ideal del ambiente social"», Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, cit., págs. 26 y 30-31.

43. Ocaña, E., «La herida Améry: más allá de la mentalidad expiatoria», en Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-Textos, Valencia, 2001, págs. 22-23. La verdadera libertad solo es posible si, además de todo lo dicho hasta ahora, se da una entera insubordinación a la idea de patria, cualquiera que sea la forma que adopte esa insubordinación. Así, la pedagogía de hoy debería ser una pedagogía apátrida, es decir, una pedagogía que ha abandonado libremente el firme y seguro terruño de los planes de estudio y de la programación. La pedagogía ha de atreverse a ir a la deriva, sin dirección o propósito fijos. Debe atreverse a quedar a merced de las contingencias propias de cualquier situación de aprendizaje auténtico.

44. Duch, L., *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002, págs. 181-184.

45. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, cit., pág. 85.

46. Nuestra existencia es la *historia de una vida*, y esta no puede desplegarse sin la mediación del relato. Dicho de otra manera: alcanzamos nuestra identidad *por medio de* la función narrativa. Así, como manifestara Paul Ricoeur, «el relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada», Ricoeur, P., «La identidad narrativa», en *Historia y narratividad*, Paidós ICE/UAB, Barcelona, 1999, págs. 215-216.

47. Larrosa, J., «Las paradojas de la autoconciencia», en Larrosa, J. *et al*., *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*, Laertes, Barcelona, 1995, págs. 192-194.

48. Van Manen, M., *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, State University of New York Press, Nueva York, 1990, págs. 14, 36-37 y 39.

49. Es notorio que los tiempos actuales nos privan de la preciada facultad de narrar, de contar historias, de intercambiar experiencias entre nosotros, algo que ya lamentara Walter Benjamin. «Somos pobres en historias memorables», advirtió el pensador alemán. Y lo somos porque ya no llega hasta nosotros ningún acontecimiento que no se encuentre saturado de explicaciones, de aclaraciones sobre acciones o de palabras que exigen ser enteramente justificadas. Nos hemos rendido a la mera información, a la fugacidad del presente, a lo efímero del instante». Véase Benjamin, W., «El narrador», cit., págs. 112 y 117.

50. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., pág. 19.

51. Duch, L., *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, *I*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999, pág. 137 (hay traducción castellana: *Antropología de la vida cotidiana 1*. *Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002).

52. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 57-58.

53. López de la Vieja, M.T., «Hacer compañía y hacer justicia», *Signos Filosóficos*, vol. 5, núm. 10, 2003, págs. 236-239 y 246.

54. La pedagogía debe concebirse y desplegarse desde un enfoque integral y no meramente instrumental. Esa perspectiva integral permitiría quebrantar la enorme rigurosidad del corporativismo burocrático y comprender la decisiva función que podría jugar la literatura, desde la educación infantil hasta la educación superior, a la hora de promover la iniciativa, la autonomía y la crítica tanto en los discentes como en los docentes. Pero el actual Plan Bolonia hace que ese enfoque no sea más que un esbozo imposible. Si no queremos sufrir un proceso de involución —proceso que, creo, comenzó hace ya algún tiempo—, es necesario combatir con ahínco la «pedagogía de aparato», reformarla una y otra vez, con perseverancia, desde dentro y de cabo a cabo. Y para ello es urgente que los docentes recuperen una manera particular de trabajar y de expresarse, que hagan un uso constante de la palabra propia: la gallardía, la originalidad y la inventiva distintivas del *maestro* deben imponerse sin más dilación al apocamiento y a la asepsia del profesor integrante del aparato educativo.

55. De acuerdo con Paul Ricoeur, tomo el concepto de *mímesis* en un sentido más aristotélico que platónico. La ficción nos ayuda a conformar nuestra confusa e informe experiencia espaciotemporal. De ahí que Aristóteles, en su *Poética*, vinculara el *mûthos* con la *mímesis*. Según el filósofo griego, lo que hace la fábula es imitar la acción, construir, a partir de los recursos que le ofrece la ficción, posibles esquemas de inteligibilidad. Mediante la reinvención mítica de la realidad ponemos a prueba determinadas configuraciones de la acción, para ver si son coherentes y plausibles. Y esa experimentación depende de lo que Ricoeur llama «imaginación productora». La acción que se imita, es decir, la acción que se fragua, que se finge, es un hacer: el mundo de la ficción es el mundo del texto, un texto proyectado como mundo que *rehace* —confirmándolo o bien negándolo— nuestro mundo real, que descompone y recompone la relación que mantenemos con la realidad. Véase Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, cit., págs. 20-21 y 36.

56. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 104-107.

57. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, cit., pág. 53.

58. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 107 y 110-111.

59. La ideología interpreta la vida real, fortaleciendo, reforzando, preservando y conservando al grupo social tal como es. La utopía, por el contrario, proyecta la imaginación fuera del ámbito de lo real, a otro lugar, a ningún lugar: se trata de una exterioridad que es tanto espacial —otro lugar— como temporal —otro tiempo—, por lo que también cabría hablar de ucronía. La utopía cuestiona lo que la ideología afirma y preserva, de ahí que, según Ricoeur, ambas lleven a cabo funciones complementarias. Véase Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, cit., págs. 356-357 y 360.

60. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 104, 111, 116 y 120. No existe, en opinión de Ricoeur, «relato éticamente neutro. La literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicios de aprobación o de condena, por lo que la narrativa sirve de propedéutica a la ética». Así, el filósofo francés insistió en que dentro del espacio irreal del relato literario «no dejamos de explorar nuevos modos de evaluar acciones y personajes. Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal. “Transvaluar”, incluso devaluar, es también evaluar. El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción», Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, págs. 109 y 167.

61. El testimonio es un elemento imprescindible de la praxis pedagógica, una categoría didáctica de máxima importancia que hoy más que nunca es necesario recuperar, pues sufrimos, en todos los ámbitos, una grave desestructuración simbólica. En nuestro mundo actual, en el que ni la verdad ni el sentido son entidades fijas y dadas de una vez para siempre, el juicio de aquel que tiene algo que transmitirnos en calidad de testimonio resulta irrenunciable. Y conviene tener en cuenta que ese juicio se sitúa más en el terreno del arte —experiencia— que en el de la ciencia —experimento—. Véase Duch, L., *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, págs. 80 y 124.

62. A decir verdad, las generaciones que llegamos después nunca sabremos realmente nada de Auschwitz. Ni de Auschwitz ni del gulag soviético. Cada vez que nos topemos con alguna referencia a los campos nazis o soviéticos, ya sea histórica, cinematográfica, documental o literaria, nuestra memoria se verá repentinamente asaltada por un recuerdo ajeno. La memoria del otro invadirá nuestra memoria, la habitará. Porque «la memoria personal es porosa, absorbe los contenidos de los otros que le son transmitidos, de ellos se apodera y de ellos se sirve para expandir y enriquecer su propio imaginario. Ella misma llega a ser así lugar de supervivencia y de intercambio solidario, re-alimentación vital, instrumento de resistencia», Semilla Durán, M. A., *Le masque et le masqué. Jorge Semprun et les abîmes de la mémoire*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, págs. 106 y 108. La traducción del francés es mía.

63. Semprún, J., y E. Wiesel, *Se taire est impossible*, cit., págs. 15-16, 21-22 y 25. La traducción del francés es mía.

64. Bárcena, F. y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., págs. 144 y 150-151.

65. Semprún, J., «Las víctimas del nacionalsocialismo», en *Pensar en Europa*, cit., págs. 299-302.

66. Semprún, J., *Federico Sánchez se despide de ustedes*, Tusquets, Barcelona, 1996, pág. 233.

67. De Cortanze, G., *Jorge Semprun, l'écriture de la vie*, Gallimard, París, 2004, págs. 173 y 175.

68. Hace tiempo ya que Reyes Mate llamó la atención sobre el hecho de que durante la Transición «hubo tanta prisa por olvidar y hemos sido tan eficaces que a los diez años de la muerte del dictador la mitad de los escolares no sabía quién era Franco, “pues todavía”, decían, “no hemos dado esa lección”», Mate, R., «La memoria es peligrosa», *El País*, 20 de diciembre de 1997. Desgraciadamente, ese panorama no ha cambiado demasiado. Hoy son muchos los jóvenes que lo desconocen todo o casi todo de Franco, de la guerra civil española, de la posguerra y de la Transición democrática.

69. De Cortanze, G., *Jorge Semprun, l'écriture de la vie*, cit., págs. 176-177, 273 y 296. La traducción del francés es mía.

70. Antich, X. *et al*., «La necesidad de la memoria: coloquio en torno a “Veinte años y un día”», *Letras Libres*, núm. 27, 2003, págs. 42-43.

71. Respecto al testigo, interesa la segunda de las acepciones que hizo observar Giorgio Agamben: «En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término "testigo", significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él», Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, cit., pág. 15.

72. Sánchez González, J., «Sobre la memoria. El pasado presente en los medios de comunicación», *Historia Actual Online*, núm. 4, 2004, pág. 160.

73. Semprún, J., «Memoria del exdeportado 44.904», *El País*, 10 de abril de 1995.

74. Mate, R., *Memoria de Auschwitz*, cit., pág. 25.

75. Muy pronto deberemos asumir la responsabilidad de ser testigos por delegación, comprometernos a hablar «en el lugar del testigo ausente»: la voz de este se hará presente «en el relato de los testigos que “citan” sus palabras», Torner, C., *Shoah. Una pedagogia de la memòria*, Proa, Barcelona, 2002, págs. 113 y 269. La traducción del catalán es mía.

76. Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Arrecife Producciones, Madrid, 1999, págs. 83 y 97.

77. Mate, R., *Memoria de Auschwitz*, cit., págs. 31-32.

1. Champdor, A., *El libro egipcio de los muertos*, Edaf, Madrid, 2000, pág. 152.

2. Véase Williams, P.L. y R. Warwick, *Gray anatomía*, 2 vols., Salvat, Barcelona, 1986.

3. Horapolo, 1.22.

4. Citado en Fernández Dueñas, Á., «Antropología del corazón (I). El corazón a través de la historia de la medicina», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, vol. 87, núm. 154, 2008, pág. 309.

5. Galán, J.M., «El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto», *RDTP*, LIX, 1, 2004, págs. 43-44 y 48.

6. Duch, L., *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona, 2004, págs. 164-165.

7. Esa «escritura invisible» es lo que el vasto escaparate de internet, que incita a una sobreexposición permanente, pretende borrar. Pero no es algo exclusivo del mundo digital y de las nuevas tecnologías: los planes de estudio, sin ir más lejos, siempre han querido eliminar o, por lo menos, minimizar esa escritura invisible. Y mucho más desde el polémico Plan Bolonia, que ha impuesto a esa fecunda labor de escritura una visualización total, diluyéndola en la rigidez de la explicitación detallada de objetivos, de competencias y de contenidos clave, de criterios y de indicadores de evaluación, de aprendizaje, en suma, totalmente calculado y fraccionado en asépticos porcentajes que, en realidad, no dicen ni significan nada.

8. Lamentablemente, ya no podemos disfrutar del tiempo ni tampoco de espacios propicios para la experiencia. Sin duda, la sobreaceleración del tiempo y la disolución del espacio físico en la red, tan características de nuestra sociedad actual, inciden muy negativamente en la promoción de verdaderas experiencias, de auténticos aprendizajes, que pasan a ser meras experimentaciones. Ello impide que podamos situarnos *críticamente* ante la avalancha de nuevas ideas e innovaciones tecnológicas que recibimos: nos falta tiempo y una adecuada ubicación para profundizar en ellas, para ponderarlas convenientemente y emitir luego un juicio. La preeminente provisionalidad de los tiempos y de los espacios bloquea la construcción, por nuestra parte, de una trama —imposible al margen de nuestra secuencia temporal: pasado, presente y futuro— y la plasmación significativa de nosotros mismos —como personajes que nos formamos, nos deformamos y nos transformamos— en un escenario verosímil que permita que esa trama transcurra. Véase Duch, L., *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002, págs. 151-152.

9. Gómez García, P., «La construcción de la antropología compleja. Etapas y método», *Gazeta de antropología*, núm. 12, 1996.

10. Me inspiro en Larrosa, J., «Tres imágenes de *Paradiso*, o una invitación al Wilhelm Meister habanero», en Larrosa, J. *et al*., *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*, Laertes, Barcelona, 1995, págs. 145-146, 148 y 150.

11. Todo lenguaje, incluso el verbal, es una *representación* del yo como actor en el mundo, por lo que todo lenguaje *habla* desde la verosimilitud y no desde la verdad. En ese sentido, todo lenguaje —toda comunicación, en definitiva—, al ser en sí mismo verosímil y no necesariamente verdadero, abre la puerta a la significación múltiple y multiplicada, a la aporía, a la diáspora del sentido, a la reinterpretación constante.

12. Ferrer Cerveró, V., «La crítica como narrativa de las crisis de formación», en Larrosa, J. *et al*., *Déjame que te cuente*, cit., págs. 168-170.

13. Mate, R., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, págs. 281 y 284.

La trama de la memoria
Una filosofía del recuerdo y del olvido
Mayka Lahoz

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Ilustración de la portada: © Johnny Van Haeften Ltd., Londres / Bridgeman Images/ ACI
Diseño de la portada: Planeta Arte & Diseño

© Mayka Lahoz, 2022

Todos los derechos reservados para Tusquets Editores, S.A.
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona (España)
www.tusquetseditores.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2022

ISBN: 978-84-1107-135-2 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!